

Universita Karlova v Praze  
Filosofická fakulta  
Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce z filosofie

*COINCIDENTIA OPPOSITORUM* V DÍLE *DE*  
*DOCTA IGNORANTIA* MIKULÁŠE KUSÁNSKÉHO

(*Coincidentia oppositorum* in the work of Nicholas of  
Cusa *De docta ignorantia*)

Petr Buchta

Vedoucí práce: Prof. Lenka Karlíková, Thd.

Praha 2011

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval  
všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného  
vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V..... dne.....

podpis.....

## ANOTACE

Cílem této práce je prozkoumat myšlenku koncidence opozit (*coincidentia oppositorum*) v díle Mikuláše Kusánského O učené nevědomosti (*De docta ignorantia*). Pokusíme se ukázat, že tato myšlenka je konstitutivní pro celek *De docta ignorantia*, jenž je složen ze tří knih, a že je na ní založen jistý způsob filosofování, jehož cílem je dospět k víře. V práci budeme vycházet z Heidelberské akademické edice Kusánského spisů: *Nicolai de Cusa Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis* (Hamburg 1932 – 2004).

## ABSTRACT

The aim of this work is to examine the idea of coincidence of opposites (*coincidentia oppositorum*) in the work of Nicholas of Cusa On Learned Ignorance (*De docta ignorantia*). We will try to show that this idea is constitutive for the whole of *De docta ignorantia* which is composed of three books and that upon this idea is based a certain way of doing philosophy which purpose is to be completed by faith. We will use the edition of the Heidelberg Academy: *Nicolai de Cusa Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis* (Hamburg 1932 – 2004).

## KLÍČOVÁ SLOVA (KEY WORDS)

Admiratio, infinitum, coincidere, maximum, absolutum, veritas, intellectus, finitum, contractio, comprehensio, carentia, appetitus, fides, caritas, docta ignorantia, aenigma.

# OBSAH

I. Úvod.....	5
II. Admiratio.....	7
III. Koïncidence I.: Maximum absolutum (Bůh).....	10
A. Infinitum: Coincidentia maximi et minimi.....	13
(α) Contractio ad quantitatem.....	13
(β) Maximum absolutum.....	16
B. Incomprehensibiliter intelligitur.....	18
(α) Incomprehensibile.....	19
(β) Intellectio.....	23
C. Perfectio et veritas.....	27
(α) Perfectio.....	28
(β) Veritas.....	29
IV. Nekoincidence: Maximum contractum (svět).....	30
A. Finitum: inter maximum et minimum.....	30
B. Universum et comprehensio.....	32
C. Carentia et appetitus.....	33
V. Koïncidence II.: Maximum absolutum et contractum (Kristus).....	35
A. Intellectus contractus.....	35
B. Christus: Coincidentia infiniti et finiti.....	36
(α) Fides.....	37
(β) Caritas.....	39
C. Via philosophandi.....	41
VI. Závěr.....	42
VII. Résumé.....	43
VIII. Summary.....	43
IX. Zkratky.....	44
X. Literatura.....	44
A. Primární literatura.....	44
B. Překlady.....	45
C. Sekundární literatura.....	45

## I. ÚVOD

Tak jako je spis *De docta ignorantia* (dokončen 1440) často pokládán za nejvýznamnější filosofické dílo Mikuláše Kusánského (1401 – 1464), tak je i myšlenka koincidence opozit, tj. koincidence maxima a minima,<sup>1</sup> kterou v ní představuje, často považována za jeho nejvýznamnější filosofický příspěvek. Ačkoliv se zde nehodlám přidávat do diskuze, který z Cusanových spisů je nejvýznamnější, ani které myšlenky náleží totéž místo, domnívám se, že *De docta ignorantia* znamená jistý velmi důležitý milník v Cusanově životě a díle, s nímž je myšlenka koincidence maxima a minima neodlučitelně spjata. V dopisu, nacházejícím se na konci *De docta ignorantia*, adresovanému kardinálu Cesarinimu, jemuž je celý spis věnován, Kusánský píše:

„Přijmi nyní, vážený otče, to, čeho jsem se po dlouhou dobu toužil dosáhnout pomocí různých nauk, ale dříve jsem toho nebyl schopen. Teprve když jsem byl na moři navraceje se z Řecka, byl jsem, jak věřím, nebeským darem otce světel, od něž pochází každý dobrý dar, přiveden k tomu, abych neuchopitelné objal neuchopujícím způsobem v poučeném nevěděním překročením lidsky poznatelných porušitelných<sup>2</sup> pravd. K tomuto [poučenému nevědění] jsem se nyní v tom, jenž je pravda, dospěl těmito [třemi] knihami, které na základě jednoho a téhož principu mohou být zkráceny či rozšířeny.“<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Na tomto místě bych jen rád předem upozornil na to, že „koincencí opozit“ míním v celé své práci výhradně koincenci minima s maximem, a to tak, jak o ní pojednávám v části III. Spojení *coincidentia oppositorum* Kusánský v našem spise na žádném místě nepoužívá. Když zde mluví o koincenci, mluví o oincenci minima a maxima.

<sup>2</sup> Zde opravuji z *in corruptibilis*, jež stojí v latinském textu, na *corruptibilis*, a to jednak proto, že podle Kusánského jsou lidské pravdy vždy *corruptibiles* a jednak na základě *Apologia doctae ignorantiae* 14, 6.

<sup>3</sup> DI 263: „*Epistola auctoris ad dominum Iulianum cardinalem: „Accipe nunc, pater metuende, quae iam dudum attingere variis doctrinarum viis concupivi, sed prius non potui, quousque in mari me ex Graecia redeunte, credo superno dono a patre luminum, a quo omne datum optimum, ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia, per transcendens veritatem incorruptibilem humaniter scibilium. Quam nunc in eo, qui veritas est, absolvi hiis libellis, qui ex eodem principio artari possunt vel extendi.“* Všechny zde citované překlady jsou mé vlastní, a to z edice uvedené v seznamu literatury na konci práce.

Kusánský se vracel z Byzance – z Cařihradu – patrně v roce 1437, bylo mu tedy asi kolem pětatřiceti let. Do té doby napsal jen jediné dílo *De concordantia catholica*. Právě po návratu z Cařihradu začíná Kusánský intenzivně psát. První prací je *De docta ignorantia*, po níž následuje *De coniecturis*, *De deo abscondito*, *De querendo deum* atd., přičemž jeho bohatá spisovatelská činnost končí až smrtí v roce 1464. Zdá se tedy, že v době jeho návratu z Řecka se odehrál určitý obrat, čemuž nasvědčuje také dopis Cesarinimu, podle něhož měl Kusánský na této cestě dospět k tomu, po čem již dlouho toužil, ale nebyl toho do té doby schopen. Víme také, že tento okamžik považuje za dar otce světla, díky němuž „neuchopitelné objal neuchopujícím způsobem (*incomprehensibiliter*) v poučeném nevědění (*docta ignorantia*) překročením (*transcensus*) lidsky poznatelných porušitelných pravd“. K *docta ignorantia* mají potom vést tři knihy stejnojmenného spisu, a to tak, že všechny tři stojí na jednom a témže principu.<sup>4</sup>

Ve své práci bych rád ukázal, že tímto principem, o němž zde Kusánský hovoří, je právě koincidence maxima s minimem. Vzhledem k tomu, že tento princip, jak víme, má být jednotícím principem všech tří knih *De docta ignorantia*, bude zapotřebí tuto jejich jednotu<sup>5</sup> odkrýt. Z textu je dále patrné, že princip, o který nám tu jde, je úzce svázán s *docta ignorantia*, k níž nás chce Cusanus ve svých třech knihách přivést. Bude tedy zapotřebí vyložit souvislost mezi koincencí opozit a *docta ignorantia*. Na základě toho se pak pokusím nastínit určitý způsob filosofování, jenž je podle mne pro Cusana typický a který se snaží představit rovněž v *De docta ignorantia*. Je to způsob, který spočívá na tom, čemu zde budu říkat *aenigma*. Tvrdím pak, že koincidence maxima s minimem je v našem spise právě takovým *aenigmatem*. Takže pokud se nám podaří ukázat úlohu *aenigmatu* v *De docta ignorantia*, bude to zároveň odpověď na otázku po úloze koincidence maxima s minimem v tomto spise, kterou si klade tato práce.

---

<sup>4</sup> Srov. *DI* 264, 5 – 6.

<sup>5</sup> Uvidíme však, že tato jednota není jednoduchá, nýbrž dialektická.

## II. ADMIRATIO

V této kapitole se budeme věnovat úvodnímu dopisu adresovanému kardinálovi Cesarinimu, jenž samotné pojednání *De docta ignorantia* předchází. Kusánský zde píše:

„Právem se bude divit (*admirari*) tvůj velký a zkušený duch, proč, když se pokouším směle předložit své cizinecké nejapnosti (*barbara ineptia*), vybírám si tebe za soudce. Jako kdyby ti snad při tvém úřadu kardinála u Apoštolské stolice, zatíženém největšími veřejnými záležitostmi, zbývalo něco volného času a jako kdybys snad přes svou svrchovanou znalost všech latinských spisovatelů, kteří se dosud proslavili (a nyní také řeckých), a rovněž přesto, že schopnosti mého ducha jsou ti již po dlouhou dobu známy, mohl být přitahován k tomuto mému patrně velmi nevhodnému pojetí novosti jeho názvu (*tituli novitate*). Nicméně doufám, že onen údiv – ne snad kvůli tomu, že to, co zde předkládám, budeš považovat za něco dříve neznámého, ale spíše [údiv] nad tím, kteroužto odvahou jsem veden k výkladu učené nevědomosti – přiměje tvého ducha toužícího po vědě, aby zhlédl [tento spis]. Podle přírodovědců totiž touhu (*appetitus*) předchází jakýsi skličující pocit (*tristis sensatio*) v žaludku, aby se tak přirozenost, která touží sebe sama uchovat, jsouc [takto] podnícena (*stimulata*) obnovila (*reficere*). A tak se domnívám, že údiv, jenž je podmínkou filosofie, předchází touhu po vědě, aby se intelekt, jehož nahlížení (*intelligere*) je [jeho] bytím, završoval v oddanosti pravdě (*studio veritatis perfici*). Neobvyklé [věci], byť jsou třeba podivné (*monstra*), námi většinou pohnou. A tak snad díky své lidskosti, výjimečný učiteli, shledáš, že se zde skrývá něco úctyhodného. Přijmi tedy od Němce způsob myšlení ve věcech božských (*raciocinandi modus in rebus divinis*), který mi namáhavá práce učinila nanejvýš milým.“<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup>DI I, *Deo amabili reverendissimo patri domino Iuliano sanctae Apostolicae Sedis dignissimo cardinali, praeceptori suo metuendo* (Bohumilému nejctihodnějšímu otci panu Juliánu, nejvznešenějšímu kardinálu svaté Apoštolské stolice, svému váženému učiteli): „*Admirabitur et recte maximum tuum et iam probatissimum ingenium, quid sibi hoc velit quod, dum meas barbaras ineptias incautius pandere attempto, te arbitrum eligo, quasi tibi pro tuo cardinalatus officio apud Apostolicam Sedem in publicis maximis negotiis occupatissimo aliquid otii supersit et post omnium Latinorum scriptorum, qui hactenus claruerunt, supremam notitiam et nunc Graecorum etiam ad meum istum fortassis ineptissimum conceptum tituli novitate trahi possis, qui tibi, qualis ingenio sim, iam dudum notissimus existo. Sed haec admiratio, non quod prius incognitum hic insertum putes, sed potius qua audacia ad de docta ignorantia tractandum ductus sim, animum tuum sciendi peravidum spero visendum alliciet. Ferunt enim naturales appetitum quandam tristem*

Ačkoliv tento text může na první pohled působit jako filosoficky irelevantní či jako pouhá konvence a většina interpretů mu nevěnuje téměř žádnou pozornost,<sup>7</sup> domnívám se, že pokud jej vezmeme vážně, může nám být velmi nápomocný při pochopení toho, jaká je intence spisu *De docta ignorantia*. Klíčovou roli v tomto textu hraje *admiratio* – údiv, obdiv, podiv.<sup>8</sup> Údiv nás naplňuje většinou (1) při setkání s něčím divným, podivným, zvláštním, neobvyklým. Něco takového nás pak obvykle zneklidní, znepokojí, znejistí. Takto rozkolísání a otřesení začínáme hledat, abychom zvovunabyli jistoty a dosáhli klidu, abychom z nejistého, neznámého a neobvyklého učinili zase něco jistého, známého, něco, na co jsme zvyklí a co nás neznepokojuje. Na druhou stranu (2) nás však údiv jímá také při setkání s něčím obdivuhodným, velkým, s něčím, co v nás vyvolává úctu a náklonnost. Oba tyto druhy údivu mají podle mne v dopisu své místo:

---

*sensationem in stomachi orificio anteire, ut sic natura, quae seipsam conservare nititur, stimulata reficiatur. Ita recte puto admirari, propter quod philosophari, sciendi desiderium praevenire, ut intellectus, cuius intelligere est esse, studio veritatis perficiatur. Rara quidem, etsi monstra sint, nos movere solent. Quam ob rem, praeceptorum unice, pro tua humanitate aliquid digni hic latitare existimes, et ex Germano in rebus divinis talem qualem ratiocinandi modum suscipe, quem mihi labor ingens admodum gratissimum fecit.*“

<sup>7</sup> Jedinou mně známou výjimkou je v tomto případě Rudi Ott, který ve svém podrobném výkladu první knihy *De docta ignorantia* právě úvodním dopisem Cesarinimu začíná (viz *Die menschliche Vernunft und der dreieine Gott bei Nikolaus von Kues*, Books on Demand GmbH, Nordersdedt 2009, str. 8 – 9.). Jan Patočka dokonce tento úvodní dopis ani nezahrnul do svého překladu *De docta ignorantia* (viz *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filosofa*, Vyšehrad, Praha 2001).

<sup>8</sup> Údivem začíná rovněž trialog *Idiota de mente*, kde přichází ke slovu rovněž vztah údivu a víry, který hraje podle nás důležitou roli také v *De docta ignorantia*; viz *DM I*, 51-52, 11-22: *Philosophus: Admiratio, inquit. Orator: Admiratio stimulus videtur esse omnium quamcumque rem scire quaerentium. Hinc opinor, cum praecipuus habearis inter doctos, maximam eam esse admirationem, quae te adeo sollicitum teneat. Philosophus: Bene ais, amice. Nam cum ex universis paene climatibus magna cum pressura innumerabiles populos transire conspiciam, admiror omnium fidem unam in tanta corporum diversitate. Cum enim nullus alteri similis esse possit, una tamen omnium fides est, quae eos tanta devotione de finibus orbis advexit. Orator: Certe dei donum esse necesse est idiotas clarius fide attingere quam philosophos ratione...*“ Tedy: „FILOSOF: Údiv. ŘEČNÍK: Zdá se, že údiv podněcuje všechny, kteří chtějí něco vědět. Proto se domnívám, neboť jsi považován za předního mezi učenci, že je to největší údiv, který tě drží tak zneklidněného. FILOSOF: Máš pravdu, příteli. Neboť když vidím ve velké tlačenici procházet nesčetné lidi snad ze všech částí země, dívím se jedné víře v takové rozmanitosti těl. Ačkoli totiž žádný z nich nemůže být podobný druhému, přesto je jedna víra jich všech, která je v takové oddanosti přivedla z [různých] konců světa. ŘEČNÍK: Že je to ale zajisté dar boží, poznávají nutně jasněji laici svou vírou než filosofové rozumem...“



(1) Kusánský se domnívá, že kardinál Cesarini se bude divit tomu, že mu posílá svá *barbara ineptia*, bude se divit Cusanovu troufalému přesvědčení, že je tu nějaký důvod k tomu, aby si jím zaslaný spis přečetl. Nicméně právě údiv nad tímto Cusanovým podivným jednáním, nad touto jeho smělostí, by ho měl přimět k tomu, aby knihu otevřel. Proč by tomu tak mělo být, se Kusánský snaží osvětlit tím, že ukáže roli údivu ve vztahu k našemu poznání. Moment údivu, jakožto setkání se s něčím podivným, představuje jakýsi skličující, svíravý dojem (*sensatio tristis*), jenž námi pohne, „bodne“ nás, podnítl (*stimulare*), uvede nás do neklidu. Nicméně protože naše přirozenost, naše bytostná povaha (*natura*) nás nutí udržet se v témže stavu (*conservare*), vzniká v nás touha (*appetitus*) po opětném dosažení klidu. Pokud k tomu dojde, a my nalezneme to, po čem toužíme, naše přirozenost se tím obnoví (*reficere*), a stane se tedy v nějakém smyslu přirozeností novou, takže celým tímto procesem je vykonán jakýsi „bytostný krok“. Tuto úvahu nyní Cusanus vztáhne k intelektu. Když je intelekt podnícen něčím podivným, neznámým, probouzí se v něm touha po dosažení klidu, touha po onom obnovení se, jež je touhou po vědění, po dosažení pravdy: *ut intellectus...studio veritatis perficiatur*. Filosofii, jejíž podmínkou je údiv, proto můžeme chápat jako pohyb intelektu za pravdou, který se završuje v jejím poznání – ve vědění.

Kusánský si je velmi dobře vědom, jak zvláště může jeho spis působit na svého čtenáře.<sup>9</sup> Tato zvláštnost je patrná již v jeho samotném názvu *De docta ignorantia*, na jehož novost (*novitas*) Cusanus upozorňuje. Od teologického či filosofického spisu totiž většinou očekáváme, že nás chce něčemu naučit, vštípit nám nějaké vědomosti či vědění. Nicméně z názvu Cusanova spisu je patrné, že jeho záměrem je úplný opak – chce nás naučit nevědomosti. To zní skutečně podivně – „učit někoho nevědomosti“. Ale o tuto podivnost Kusánskému právě jde a využívá jejího účinku úmyslně, a to nejen v případě názvu své knihy, ale také u jejího obsahu, jak brzy uvidíme. Cusanus nás tím chce zneklidnit, znepokojit a probudit v nás touhu po vědění, neboť jak říká: *rara quidem, et si monstra sint, nos movere solent*. Ale proč v nás chce vzbudit touhu po vědění, když nám název jeho spisu napovídá, že se zde máme naučit nevědomosti? To se pokusíme v následujících kapitolách objasnit. Na tomto místě je však ještě třeba více upřesnit roli údivu.

---

<sup>9</sup> To dokládá nejen výše citovaný dopis, ale i jiná místa v *De docta ignorantia* (viz na příklad *DI* 264, 4 – 5). K tomu srov. na příklad Flasch Kurt: *Nikolaus von Kues/Geschichte einer Entwicklung*, München 1998, str. 46 – 47.

(2) Když nás chce totiž Kusánus stimulovat zvláštností svého spisu, týká se tato zvláštnost pouze *způsobu*, jímž píše, a nikoli toho, *k čemu* nás chce tímto spisem dovést. To je patrné z onoho místa dopisu, na němž se píše, že to, co je zde doslova „zaseto“ (*insertum*), a můžeme tedy říci to, co má odtud „vzklíčit“, kardinál nebude považovat za něco dříve neznámého (*prius incognitum*). Proto se zde nikde nepíše, že je tu předkládána nějaká nová *veritas*, ale *modus ratiocinandi in rebus divinis*, čili způsob uvažování ve věcech božských.<sup>10</sup> Pokud tedy kardinál na tento způsob uvažování přistoupí a spisem projde, měl by zde nalézt nikoliv něco podivného, ale něco úctyhodného (*aliquid digni*). Na základě toho můžeme říci, že kardinálův údiv nad Kusánského troufalostí, s níž mu spis předkládá, by měl být proměněn v údiv nad velikostí toho, co zde našel a co rovněž Cusana vedlo k sepsání *De docta ignorantia* a jejímu zaslání kardinálovi. Tím by mělo být také ospravedlněno Cusanovo zprvu podivně vyhlížející počínání. Zdá se tedy, že se zde očekává na straně adresáta a čtenáře spisu proměna údivu v prvním uvedeném smyslu (1) v údiv v jeho druhé podobě (2), přičemž (1) má být zřejmě podmínkou (2), neboť abychom mohli nalézt něco vzněšeného, musíme začít hledat a k tomuto pohybu – hledání – musíme být něčím podníceni.

### III. KOINCIDENCE I.

#### MAXIMUM ABSOLUTUM (BŮH)<sup>11</sup>

Podržíme-li v paměti to, co bylo řečeno v předchozí kapitole ve vztahu ke Cusanovu způsobu psaní a úloze údivu, patrně nás až tolik nepřekvapí, že na začátku první knihy *De docta ignorantia* ve druhé kapitole nazvané *Elucidatio preambularis subsequentium*

---

<sup>10</sup> K porozumění koincidence opozit jako metodě viz na příklad Flasch Kurt: *Nikolaus von Kues/Geschichte einer Entwicklung*, München 1998, str. 49.

<sup>11</sup> Tématu této kapitoly se podrobně věnuje Rudi Ott v knize *Die menschliche Vernunft und der dreieine Gott bei Nikolaus von Kues*, Books on Demand GmbH, Nordersdedt 2009, v níž interpretuje jednotlivé kapitoly první knihy *De docta ignorantia*. Nicméně nepodává zde žádný systematický a ucelený pohled na toto téma a je mnohem spíše jen komentářem jednotlivých kapitol. K ucelnější interpretaci ve vztahu k tomuto tématu viz na příklad Stallmach Josef: *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens*, Aschendorff Verlag, Münster 1989. Dále k tomuto tématu viz na příklad Leonardis David J. De: *Ethical implications of unity and the divine in Nicholas of Cusa*, Washington 1998, str. 65 – 89.

(předběžné vysvětlení toho, co bude následovat), v níž podává stručný rozvrh třech knih svého spisu, začíná následovně:

„Hodlají pojednat o nejvyšší nauce (*maxima doctrina*) o nevědění,<sup>12</sup> mám za nutné přikročit k přirozenosti maximity (*maximitas*) samé. Maximem pak nazývám to, nad co nemůže být nic většího. Plnost (*abundantia*) se však shoduje s jedním (*unum*). Jednota tak koinciduje s maximitou a je rovněž jsoucností (*entitas*). Neboť pokud sama taková jednota je naprosto (*universaliter*) odloučená (*absoluta*) od každého ohledu (*respectus*) a kontrakce,<sup>13</sup> je zřejmé, že nemůže stát nic proti ní (*nihil sibi opponi*), protože je to absolutní maximita. Absolutní maximum je tedy jedno, které je vším (*omnia*) a v němž je vše, neboť je to maximum. A protože nemůže nic stát proti němu (*nihil sibi opponi*), koinciduje zároveň s minimem, pročez [toto] je [zrovna tak] ve všem. A protože je absolutní, je ve skutečnosti (*actu*) vším, co je možné, nekontrahuje nic z věcí [a] všechno z něj [pochází].“<sup>14</sup>

Takto neočekávaně a bez předcházejících příprav se tu tedy začne hovořit o maximitě či maximu. Proč bychom však měli tímto způsobem charakterizované maximum

---

<sup>12</sup> Kusánskému jde v *De docta ignorantia* o to ukázat, že největší vědění je nejmenší vědění. Tj. že největší a nejmenší vědění spadají v jedno. K tomu viz část V.

<sup>13</sup> Co Kusánský míní kontrakcí (*contractio*), bude objasněno v následujících výkladech. *Contractio* překládám jako „kontrakce“, neboť Kusánský je zde užívá ve zcela svérázném smyslu. Přesto se domnívám, že tento termín není beze vztahu k běžnému jazykovému úzu. Uvedu proto nyní několik příkladů takového užití: *Contrahere* jako „stahovat“, „svrašťovat“, např. *frontem contrahere* – svrašťovat čelo, *vela contrahere* – stahovat, svinovat plachty. Lze použít ale rovněž ve významu „uvalit na sebe“, „přivodit si“, např. *negotia contrahere* – přivodit si potíže, či „sužovat“, „tísnit“, např. *incommodis contrahi* – být sužován nehodami, *contractio* tedy potom jako „stísněnost“, „malomyslnost“, „tesknost“. Domnívám se, že všechny tyto významy hrají jistou roli v Kusánského užití výrazu *contrahere* či *contractio*. Filosofický význam těchto běžných užití se ukáže především v přechodu od kontrahovaného maxima k maximu kontrahovanému a zároveň absolutnímu. K tomu viz část V. této práce.

<sup>14</sup> *DI I, 2, 5, 3-17*: „*Tractaturus de maxima ignorantiae doctrina ipsius maximitatis naturam aggredi necesse habeo. Maximum autem hoc dico, quo nihil maius esse potest. Habundantia vero uni convenit. Coincidit itaque maximitati unitas, quae est et entitas; quod si ipsa talis unitas ab omni respectu et contractione universaliter est absoluta, nihil sibi opponi manifestum est, cum sit maximitas absoluta. Maximum itaque absolutum unum est, quod est omnia; in quo omnia, quia maximum. Et quoniam nihil sibi opponitur, secum simul coincidit minimum; quare et in omnibus; et quia absolutum, tunc est actu omne possibile esse, nihil a rebus contrahens, a quo omnia.*“

předpokládat, nám Cusanus neříká. Mnohem více ho však zajímá to, co z takového předpokladu může vyplývat. Na otázku, proč je máme předpokládat, by nám pak pravděpodobně odpověděl, že je ve skutečnosti vždy již předpokládáme, a to i tehdy, kdy bychom to chtěli popřít.<sup>15</sup>

Přestože je výše citovaná charakterizace maxima velmi tezovitá, Kusánský se zdůvodnění těchto jednotlivých tezí dále nevěnuje, takže se o konkrétní podobě jeho argumentace můžeme z velké části jen dohadovat.<sup>16</sup> Já se nyní pokusím o velmi stručné domyslení toho, jak by asi mohlo vypadat zdůvodnění několika prvních tvrzení, přičemž se zastavím u koincidence maxima s minimem, jíž se budu věnovat poněkud podrobněji v následující kapitole.

*Maximum absolutum* je to, co je naprosto, absolutně (tzn. nikoliv omezeně, ve vztahu k něčemu) největší. Proto *ex definitione* nemůže být nic většího - *nihil maius esse potest*. Naprosté maximum pak musí být vším, co je možné, v opačném případě by totiž bylo možného ještě něco většího, a sice to, co je vším, co je možné. Tuto veškerost možného potom Kusánský nazývá plností – *abundantia*. Taková plnost může být jen jedna, resp. *maximum absolutum* může být jen jedno – *unum*. Kdybychom totiž chtěli myslet, že je více než jedno, že jsou na příklad dvě absolutní maxima, jedno by nebylo druhým, a tudíž by nebylo vším, co je možné, a nebylo by tedy absolutním maximem. Maximum však nemůže být *něco* jedno či *nějaké* jedno (v tom smyslu, v jakém na příklad říkáme, že je jeden dům, jedno moře, že moře je nějaké atd.). Kdyby bylo maximum *nějaké* či *něco* jedno, nebylo by pak nějaké jiné či něčím jiným, a nebylo by tedy vším, co je možné.<sup>17</sup> Nemůže být tedy nějaké omezené, konečné jedno. Maximum je *unum* nekonečné, naprosté, čisté, absolutní – *unitas*. Proto Kusánský používá výrazy *maximum (unum) absolutum* a *maximitas (unitas)* synonymně. Tím se rovněž dostáváme ke koincidenci myšlení (*maximitas, unitas*) a bytí (*maximum, unum*), stejně jako možnosti a skutečnosti u absolutního maxima - *est actu*

---

<sup>15</sup> K tomu viz dále tuto část.

<sup>16</sup> Nedostatek systematické argumentace je pro Cusana typický a budeme se s ním v naší práci potýkat téměř po celou dobu. Kusánský vždy upřednostňuje názor (*intellectus*) před diskurzivním rozvažováním (*ratio*) a evidenci (*testimonium*) vycházející z názoru hodnotí mnohem výše než evidenci získanou racionální argumentací (viz *Ap. 20*), čehož následkem je právě častý nedostatek či absence zdůvodnění.

<sup>17</sup> Odtud také vyplývá, že se na maximum nemůžeme ptát otázkou *co*. Otázka, co je maximum, je chybná, pokud se domníváme, že na ni můžeme odpovědět pomocí definice *per genus proximus et differentia specifica*. Není žádný *genus proximus* ani žádná *differentia specifica* maxima, neboť pak by maximum nebylo vším, co může být.

*omne possibile esse*. Argumentativně bychom tuto koincidenci mohli podpořit snad tak, že maximum by nebylo vším, co je možné, kdybychom je chtěli omezit pouze na sféru myšlení,<sup>18</sup> případně pouze na sféru skutečného, faktického, *proti* níž stojí sféra možného, myšleného. Maximu nesmí chybět skutečnost, ale zároveň mu nesmí chybět ani žádná možnost.<sup>19</sup>

Když potom Kusánský hovoří o *entitas*, jež je jednotou, která koinciduje s maximitou, měli bychom vztah *ens* a *entitas* chápat stejně jako vztah *unum* a *unitas*: maximum není nějaké konečné *ens*, ale *ens absolutum* – *entitas*. Je univerzálně odloučené od každé kontrakce, tj. omezení na to či ono.<sup>20</sup> Maximum tak zahrnuje všechna jsoucna, a to bez ohledu na jejich způsob bytí, neboť kdyby nezahrnovalo, nebylo by vším, co může být. Právě protože je maximum odloučené od veškeré kontrakce a je vším, co může být, je zbaveno také veškerého ohledu – *respectus*, tj. vztahu k něčemu druhému, jinému. Kdyby totiž mohlo být postaveno do vztahu k něčemu jinému, znamenalo by to, že je tu ještě něco jiného než maximum, které by *ipso facto* nebylo vším, co může být. Z téhož důvodu maximu nemůže stát nic naproti – *opponere*. Naproti stojící – *oppositum* – totiž předpokládá jinakost, odlišnost od toho, čemu stojí naproti. Maximum tedy nemá *oppositum*, z čehož Kusánský dovozuje, že maximum koinciduje s minimem. K této koincidenci se nyní obrátíme podrobněji.

## (A) INFINITUM: COINCIDENTIA MAXIMI ET MINIMI

### (α) Contractio ad quantitatem

Cusanus osvětluje koincidenci maxima s minimem blíže ve čtvrté kapitole první knihy *De docta ignorantia*. Zde čteme:

„...Je zřejmé, že minimum koinciduje s maximem. A toto ti bude jasnější, když maximum a minimum omezíš (*contrahere*) na kvantitu. Maximální kvantita je totiž maximálně velká; minimální kvantita je maximálně malá. Odpoutej (*absolvere*) tedy od kvantity minimum a maximum – tím, že v intelektu odstraníš (*intellectualiter subtrahendo*) velké

---

<sup>18</sup> A tedy říci, že se jedná pouze o *ens rationis*.

<sup>19</sup> Srov. *DI* I, 22, 68, 8 – 11.

<sup>20</sup> Viz *DI* II, 4, 116, 17 – 18.

a malé -, a jasně uvidíš, že maximum a minimum koincidují. Stejně jako je totiž maximum superlativ, tak také minimum. Proto absolutní kvantita není více maximální než minimální, protože maximum a minimum v ní koincidují.“<sup>21</sup>

Tento příklad se tedy pokouší přiblížit povahu koincidence tak, že maximum *vztáhne na kvantitu*, tj. omezí, kontrahuje čistou maximitu na obor kvantity – velikosti, kolikosti (maximum tedy již není *ab omni respectu et contractione universaliter absolutum*), což je ostatně obor, do něhož pojmy *maximum* a *minimum* obvykle náležejí. Viděli jsme, že maximem se míní *id, quo nihil maius esse potest*, a tedy *omne possibile esse*. Maximální kvantita je tedy potom taková kvantita, nad níž nemůže být již žádná větší, a která proto zahrnuje (*complicare*) všechny možné kvantity. Jak se má pak tato absolutní, nekonečná kvantita ke konečným kvantitám? Musí všechny konečné kvantity, nakolik jsou to kvantity, zahrnovat, neboť jí žádná možná kvantita nesmí chybět. Můžeme tedy říci, že všechny konečné kvantity, nakolik jsou kvantitami, jsou jejími částmi. Každá konečná kvantita tedy zaujímá (*capere*) nějakou část (*pars*) kvantity absolutní – participuje na ní. Co je to však za vztah celku a části mezi konečnou a nekonečnou kvantitou? Mezi konečným a nekonečným není žádný poměr - *manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse*.<sup>22</sup> Absolutní kvantita je odloučená od poměru k jakékoliv *jiné* kvantitě, jinak by nebyla všemi možnými kvantitami. Konečnou kvantitu tedy nelze chápat jako jinou, odlišnou od kvantity nekonečné – nekonečné kvantitě nesmí „oponovat“ žádná kvantita. Nekonečná kvantita *qua* celek proto nemůže být odlišná od svých částí a část nemůže být odlišná od celku. Nakolik jsou tedy konečné kvantity tím, čím jsou, tj. kvantitami, natolik jsou nekonečnou kvantitou. Jedině mezi konečnými kvantitami je pak možný poměr a jediné v rámci poměrnosti se mohou konstituovat predikáty "nejmenší" – "největší".<sup>23</sup> Jestliže říkáme, že něco je největší (nejmenší), pak to implikuje, že je také něco menšího (většího). To ale v případě absolutní kvantity říci nelze, neboť je všemi možnými

---

<sup>21</sup> *DI I, 4, 11, 13 - 12, 29: „...manifestum est minimum maximo coincidere. Et hoc tibi clarius fit, si ad quantitatem maximum et minimum contrahis. Maxima enim quantitas est maxime magna; minima quantitas est maxime parva. Absolve igitur a quantitate maximum et minimum – subtrahendo intellectualiter magnum et parvum –, et clare conspicias maximum et minimum coincidere; ita enim maximum est superlativus sicut minimum superlativus. Igitur absoluta quantitas non est magis maxima quam minima, quoniam in ipsa minimum est maximum coincidenter.“*

<sup>22</sup> *DI I, 3, 9, 4 – 5.*

<sup>23</sup> Stejně jako malý – velký, menší – větší.

kvantitami. O absolutní kvantitě tedy nemůžeme tvrdit, že je *největší* nebo *nejmenší*. Jediné, co o ní můžeme vypovědět, je ono *nej-* ve smyslu nekonečnosti: *Igitur absoluta quantitas non est magis maxima quam minima, quoniam in ipsa minimum est maximum coincidenter*. Jinak řečeno, (nekonečně, absolutně) největší a nejmenší koincidují v onom *nej-* jakožto nekonečnosti kontrahované na kvantitu, tj. v absolutní kvantitě.<sup>24</sup> O této absolutní kvantitě potom nelze hovořit jako o *něčem* velikém či mnohém. Otázka *quantum* se ve vztahu k absolutní kvantitě zcela mívá. Absolutní kvantita není žádné *tantum*, nýbrž to, na základě čeho vůbec otázku *quantum* pokládáme a co činí každé *tantum* tím, čím je.

V našem příkladě jsme tedy viděli kontrakci absolutního maxima (nekonečnosti, maximality) na kvantitu, čímž jsme se dostali k absolutní kvantitě, která zahrnuje a umožňuje všechny možné kvantity. Z tohoto důvodu o ní lze mluvit také jako o ideji kvantity. Kusánský v tomto případě používá obvykle výrazy *idea*, *exemplar*, *ratio* či *mensura*.<sup>25</sup> Jak jsme viděli, mezi ideou a tím, co na ní participuje, není poměr: to, co je „dělí“, je nekonečno.<sup>26</sup> Odtud potom Kusánský mluví o nesouměřitelnosti míry (*mensura*) a měřeného (*mensuratum*), ideje (vzoru) a jeho nápodoby (obrazu).<sup>27</sup> Kontrakcí absolutního maxima na kvantitu, resp. absolutizací kvantity jsme vykonali určitý „ontologický“ skok (*transcensus*), kterým jsme se dostali z regionu konečného do regionu ideje. Na tomto místě bych jen rád upozornil na to, že jsme dosud nic neřekli o existenci ideje kvantity.<sup>28</sup> Ideu *něčeho* (např. kvantity) totiž podle Kusánského postulujeme s ohledem na věci (mnohé), s nimiž se setkáváme ve světě.<sup>29</sup> Cusanovi ovšem na tomto místě nejde o to, zdali můžeme oprávněně postulovat ty a ty ideje, ani o to, jaké by měly

<sup>24</sup> Maximum je nekonečně velká kvantita. Minimum nekonečně malá. Jenže malá a velká nemají v případě nekonečna žádný význam. Nekonečně velká kvantita není žádná *nějak velká* kvantita, stejně jako nekonečně malá kvantita není žádná *nějak velká* kvantita. U obou chybí vztah k jinému, v němž se koinstitují *malý*, *velký*, *tak a tak* – *nějak* – *velký* atd. Nekonečně malá/velká je jedna kvantita – čistá, absolutní kvantita, idea kvantity.

<sup>25</sup> Viz na příklad *DI* II, 7, 129, 6 – 7; *DI* II, 9, 148, 17 – 20; *DI* I, 16, 45, 11– 12.

<sup>26</sup> Chórismos.

<sup>27</sup> Viz na příklad *DI* I, 3, 9, 1 – 9.

<sup>28</sup> Je třeba si povšimnout toho, že idea něčeho představuje vlastně rozpor v sobě samé: na jednu má být *qua* idea nekonečná – má být maximem – a na druhou stranu jako idea *něčeho*, tj. něčeho určitého, omezeného, má být konečná.

<sup>29</sup> Srov. *DI* I, 17, 48, 7–8: „...*unum esse omnium rerum exemplar sive ideam, uti in se est; in respectu vero rerum, quae plures sunt, plura videntur exemplaria*.“ Tedy: „je jeden vzor, neboli idea všech věcí, jak je sám o obě; ve vztahu k věcem, jež jsou mnohé, se [však] zdají být mnohé vzory.“

mít mezi sebou vztahy atd. Nejde mu o nějakou strukturální ontologii a ani se zde nevyslovuje o tom, zdali je pro člověka jako konečnou bytost možná. To, k čemu chce Kusánský obrátit náš pohled, je *maximum absolutum* (čistá maximita, nekonečnost) jako to, co činí každou ideu tím, čím je. Tedy k samotnému „základu“, principu všech idejí.<sup>30</sup> Vraťme se tedy opět k samotnému absolutnímu maximu a podívejme se, v čem nám byl příklad s kvantitou nápomocný.

### (β) Maximum absolutum

Kontrakce absolutního maxima na kvantitu nám ukázala, jak lze chápat koincidence minima a maxima omezeného na obor kvantity. Pokud se nyní chceme dostat zpět k absolutnímu maximu, máme podle Kusánského ponechat v platnosti to, co bylo řečeno o absolutní kvantitě, pouze s tím rozdílem, že zrušíme ono omezení na kvantitu. Tak, jak se tedy má absolutní kvantita ke *všem kvantitám*, tak se má absolutní maximum ke *všemu* (bez omezení): musí zahrnovat nejen všechny kvantify, ale naprosto vše, neboť nic mu nesmí chybět. Vše na něm tedy participuje, přičemž ono samo neparticipuje již na ničem dalším, neboť nic kromě něj není a být nemůže. *Maximum absolutum* stejně jako absolutní kvantita nemůže být odlišné od svých částí, a proto vše, nakolik je a nakoli je tím, čím je, je absolutním maximem. Absolutní maximum pak nemá k ničemu poměr. Veškerá poměrnost se konstituuje teprve na úrovni kontrakce absolutního maxima. Z tohoto důvodu také absolutnímu maximu nelze nic predikovat – jestliže absolutní kvantita umožňovala predikaci „veliký“ a „mnohý“ ve všech jejích modalitách, a právě proto nebylo možné tyto predikáty vztáhnout na ni samu, pak absolutní maximum zakládá *veškerou* predikaci, a proto na něj nelze vztáhnout *žádný* predikát.<sup>31</sup> Tak jako absolutní kvantita byla nad

---

<sup>30</sup> V tomto smyslu hovoří Kusánský například o *forma formarum*, *ratio rationum* apod. Viz na příklad *DI I*, 23, 70, 20; *DI II*, 7, 130, 12 – 13; *DI II*, 9, 148, 8 – 9; tamt. 149, 20 – 21; *De visione Dei VII*, 26, 6 – 7. Domnívám se, že právě přivedení k tomuto nejzazšímu základu je cílem nemalé části Cusanových spisů.

<sup>31</sup> Viz *DI I*, 4, 12, 5 – 10: „...[maximum absolutum] *super omnem affirmationem est pariter et negationem. Et omne id, quod concipitur esse, non magis est quam non est; et omne id, quod concipitur non esse, non magis non est quam est. Sed ita est hoc, quod est omnia, et ita omnia, quod est nullum; et ita maxime hoc, quod est minime ipsum.*“ Tedy: „...[absolutní maximum] je nad veškerým kladením (*affirmatio*), stejně jako popíráním (*negatio*). A všechno to, co je pojímáno jako to, čím je, jím zrovna tak je jako není. A všechno to, co je pojímáno jako to, čím není, jím zrovna tak není jako je. Spíše je tímto takovým způsobem, že je vším a je vším takovým způsobem, že je ničím, a tak je maximálně tím, čím je samo minimálně.“



protikladností malého a velkého a nad růzností konečných (určitých) kvantit, neboť žádná od ní odlišná kvantita není možná, tak je absolutní maximum nad veškerou protikladností a růzností, neboť není možné, aby bylo něco od něj odlišného.<sup>32</sup> Různost, jinakost, mnohost, protikladnost, poměrnost vznikají teprve jako omezení – kontrakce absolutního maxima, samotnému maximu však nenáleží.

Jestliže jsme mluvili o koincidenci maximální a minimální kvantit u kvantit absolutní, která zahrnuje všechny možné kvantit, pak můžeme rovněž mluvit o koincidenci minima s maximem u absolutního maxima. Zde ovšem nejde o koincidenci maxima s minimem, které jsou omezeny na obor kvantit, ale o koincidenci maxima s minimem, jejichž význam nijak omezený není. Kusánský proto píše:

„Maximum však i minimum, jak je pojmám v této knize, existují tak, že absolutně překračují význam výrazů, takže nad veškerým omezením (*contractio*) na kvantitu hmoty (*moles*) či síly (*virtus*) ve své absolutní jednoduchosti (*simplicitas*) objímají (*complecti*) vše.“<sup>33</sup>

Když používáme spojení *maximum absolutum*, je tedy třeba mít na paměti, že jeho význam není omezený na to či ono, a proto je jím míněno také minimum. Kdyby si maximum ponechalo *určitý* význam, a stálo by tak proti minimu, nebylo by vším, co je možné. Samotný obrat *maximum absolutum* v sobě již tedy obsahuje myšlenku koincidence opozit, neboť jím není míněno maximum, jež stojí proti minimu, ale maximum, které je zároveň minimem, neboť je vším, co může být. Absolutním maximem tedy nemíníme maximum ve smyslu toho, co je *největší*, vůči němuž stojí to, co je *nejmenší*, nýbrž pouze ono čisté *nej-* jakožto čistou nekonečnost, která zahrnuje naprosto všechno včetně toho, co je protikladné. *Maximum absolutum* tak můžeme chápat jako *to, co nemá protiklad*, a jako *to, co nemůže být nikdy jiné*, neboť je vším, co může být – je *omne possibile esse*. Tato druhá teze je silnější, neboť protikladnost nemůže být bez jinakosti, ale lze myslet jinakost, která není protikladností.<sup>34</sup> Domnívám se, že pro

---

<sup>32</sup> DI I, 4, 12, 2 – 3: „...[maximum absolutum] *supra omnem oppositionem est*.“

<sup>33</sup> DI I, 4, 12, 21 – 25: „*Maximum autem et minimum, ut in hoc libello sumuntur, transcendent absolute significationis termini existunt, ut supra omnem contractionem ad quantitatem molis aut virtutis in sua simplicitate absoluta omnia complectantur*.“

<sup>34</sup> Tak na příklad pojem „člověk“ je odlišný od pojmu „živočich“, ale nejedná se zjevně o pojmy protikladné. Souhlasím s K. Flaschem v tom, že koincidenci nelze interpretovat jako pouze koincidenci kontrárních

pochopení toho, co chce Kusánský v *De docta ignorantia* říci, je třeba se držet této druhé, silnější teze.

## (B) INCOMPREHENSIBILITER INTELLIGITUR

V předchozí kapitole jsem se pokusil interpretovat část čtvrté kapitoly první knihy *De docta ignorantia*, která nese název *Maximum absolutum incomprehensibiliter intelligitur; cum quo minimum coincidit* (absolutní maximum, s nímž koinciduje minimum, nahlížíme neuchopujícím způsobem). Na co jsem se až dosud soustředil, byla koincidence maxima s minimem. Nyní bych se naopak rád obrátil k onomu *incomprehensibiliter intelligitur*. Kusánský v závěru výše zmíněné čtvrté kapitoly ve vztahu ke koincidenci minima s maximem píše:

„Toto však překračuje veškeré naše nahlížení (*intellectum*), které cestou rozvažování (*via rationis*) nedokáže spojit protiklady v jejich počátku, neboť se pohybujeme v tom, co je nám přirozeně zjevné (*manifestum*). Rozvažování (*ratio*) je příliš daleko od této nekonečné síly a nedokáže spojit naráz nekonečně vzdálené protiklady. Tak tedy neuchopujícím způsobem (*incomprehensibiliter*), nad veškerým rozvažovacím diskursem (*discursus rationis*) vidíme (*videre*), že absolutní maximita je nekonečná, nic proti ní nestojí a minimum s ní koinciduje.“<sup>35</sup>

---

protikladů, ale je potřeba ji vztáhnout také na *contradictoria*. Viz Flasch Kurt: *Nikolaus von Kues/Geschichte einer Entwicklung*, München 1998, str. 59 – 60. Stejnou interpretaci nabízí také na příklad M. Bartos. Viz Bartos Marek: *Die coincidentia oppositorum bei Nikolaus von Kues – Charakterisierung der Theorie*, Grin Verlag, Nordersdedt 2003, str. 40 – 43. Nedomnívám se ošem, že je zde nezbytné rozlišovat mezi různými typy protikladnosti, tak jak to činí na příklad Aristoteles v *Metafyzice* nebo *Kategoriích*, abychom porozuměli myšlence koincidence v *De docta ignorantia*. Základem této myšlenky je totiž ve skutečnosti silnější teze, a sice, jak jsem zmínil, že absolutní maximum je nad veškerou jinakostí. Absolutní maximum tedy podle Kusánského zahrnuje nejen protiklady, ale všechny difference. Sám Kusánský proto ani nikde nepodává výčet protikladů, které v maximu koincidují, případně jak bychom takovou koincidenci měli u jednotlivých typů protikladnosti myslet. Pokud totiž uznáme, že základem protikladnosti je jinakost, pak maximum zahrnuje všechny protiklady, neboť zahrnuje všechny difference.

<sup>35</sup> DI I, 4, 12, 15-21: „*Hoc autem omnem nostrum intellectum transcendit, qui nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis, quoniam per ea, quae nobis a natura manifesta fiunt, ambulamus; quae longe ab hac infinita virtute cadens ipsa contradictoria per infinitum distantia connectere simul nequit. Supra omnem igitur rationis discursum incomprehensibiliter absolutam maximitatem videmus infinitam esse, cui nihil opponitur, cum qua minimum coincidit.*“

Kusánský v našem spise bohužel nevypracovává žádnou nauku o poznání, případně zjevování,<sup>36</sup> z níž bychom mohli citovanému textu porozumět. Pokusíme se tedy k této pasáži zjednat vlastní přístup (tam kde to bude nutné) i bez přímé textové opory v *De docta ignorantia*, což pak bude na některých místech zahrnovat také obracení se k jiným Cusanovým spisům. Z citátu je patrné, že pokud se pohybujeme v tom, co je přirozeně zjevné – manifestní, pohybujeme se ve sféře protikladů, které svým rozvažováním (*ratio*) nejsme schopni překonat. Přesto je však podle Cusana možné, abychom nahlédli (*intelligere*<sup>37</sup>) či viděli (*videre*) maximum, o němž víme, že je *supra omnem oppositionem*, a to i přesto, že je v tomto nahlížení či vidění neuchopujeme (*incomprehensibiliter*). V této kapitole se proto pokusím nejdříve ( $\alpha$ ) nastínit, jaká souvislost by mohla být zjevováním, chápáním a sférou protikladů, resp. sférou jinakosti, což by mělo ukázat, proč absolutní maximum nepatří mezi to, co je přirozeně zjevné, a proč nemůže být uchopeno. Poté se krátce obrátím k tomu, proč absolutní maximum nemůže být ani adekvátně pojmenováno, neboť důvody pro jeho nepojmenovatelnost jsou dle mého soudu tytéž jako ty pro jeho nepochopitelnost a nezjevnost. A nakonec ( $\beta$ ) se pokusím vyložit, co by mohlo znamenat ono neuchopující nahlížení či vidění maxima.

### ( $\alpha$ ) Incomprehensibile

Nejdříve k tomu, co můžeme rozumět pod tím, když říkáme, že je něco zjevné - *manifestum*. Výraz *manifestus* (*manus* – *infestus*) označoval původně někoho, kdo byl dopaden (za ruku) při činu. *Manifestus* tak můžeme v jistém ohledu přeložit jako dopadený, či přistižený při činu a *manifestatio* jako dopadení, přistižení. Tak na příklad v Sallustiově *Jugurtské válce* čteme: „...*Iugurtha manifestus tanti sceleris*...“,<sup>38</sup> tedy „...Jugurta usvědčený z takového zločinu...“ nebo ve Vulgátě v knize Přísloví čteme: „...*qui autem depravat vias suas manifestus erit*“,<sup>39</sup> což bychom mohli přeložit asi jako:

<sup>36</sup> Někteří interpreti se dokonce domnívají, že Kusánský ve skutečnosti *nikde* nepodává ucelenou a koherentní nauku o poznání. K tomu viz Jasper Hopkins: *Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Kues. Prolegomena zu einem Umriß seiner Auffassung*, str. 5 – 10.

<sup>37</sup> K tomu viz název kapitoly: *Maximum absolutum incomprehensibiliter intelligitur; cum quo minimum coincidit*.

<sup>38</sup> C. G. Sallustius: *Bellum Iugurthinum*, XXXV, Česká grafická Unie, Praha 1924-1935.

<sup>39</sup> *Vulgata*, Proverbia 10, 9.

„...kdo zkřiví cesty své, bude odhalen“.<sup>40</sup> *Manifestatio* je tedy toto postižení, dopadení, usvědčení, odhalení, v němž něco vychází najevo, v němž se něco stává zjevným, zřejmým, a právě jako takové dopadení, postižení (za ruku při činu) má charakter (*ap*)*prehendere* - chápání, uchopování (*manum alicuius (ap)prehendere* jako uchopit někoho za ruku). *Manifestatio* jako dopadnutí (popadnutí) někoho za ruku při činu má tedy charakter (*ap*)*prehensio*.<sup>41</sup> Takové dopadení či odhalení může pak znamenat na příklad to, že dotyčný byl spatřen, viděn či slyšen, zkrátka smyslově vnímán, ale může také znamenat, jak jsme viděli na příkladu s Jugurtou, že dotyčný je „usvědčen“. Při takovém usvědčení pak není nutné, aby byl spatřen při činu, nemusí být chycen *in flagranti*. Dotyčný může být odhalen na příklad tak, že *dokážeme*, že se činu opravdu dopustil. Jeho vina pak vychází najevo nikoli díky našim smyslům, ale silou našich slov, naší úvahy (*ratiocinatio*). Ten, kdo tedy viníka polapil, není náš zrak či sluch, ale naše *ratio*, což se mohlo uskutečnit také za přispění naší obrazotvornosti.<sup>42</sup> Máme tu tedy nyní před sebou tři módy zjevování - *manifestatio* jakožto (*ap*)*prehensio*, a sice smysly, obrazotvornost a rozum. Při zjevování se potom stává *někomu* zjevným *něco*, na příklad soudcům Jugurtův zločin. Ke zjevování tedy bytostně patří ten, komu se něco zjevuje, jeví, a to, co se mu zjevuje, jeví. Zdá se, že pokud tuto základní strukturu zrušíme, zrušíme samo zjevování: jestliže absentuje ten, komu se má něco jevit, pak se nikomu nic nejeví – k jevení nedochází, stejně tak když chybí to, co se má jevit. Musí tu tedy být nějaká dvě (jsoucna, věci), která mají k sobě navzájem nějaký poměr, vztah, přičemž tento vztah, toto vztahování se je právě zjevováním. To ovšem vyžaduje jednak odlišnost – ten, komu se něco jeví, nemůže být *naprosto* totožný s tím, co se mu jeví, musí být tedy jiný, a jednak neodlišnost, shodu – ten, komu se něco jeví, nemůže být *naprosto* odlišný od toho, co se mu jeví, musí být tedy stejný, totožný. Tato shoda a zároveň odlišnost tvoří to, čemu říkáme podobnost, která je tak podmínkou zjevování. Řekněme, že právě vidím a cítím kámen, který držím v ruce. Tento kámen není mnou a já nejsem jím. Na druhou stranu, abychom se vůbec mohli setkat

<sup>40</sup> V českém ekumenickém překladu na tomto místě najdeme: „...kdo chodí křivolakými cestami, bude odhalen.“ Bible, Český ekumenický překlad, Česká biblická společnost 2006.

<sup>41</sup> Ve svých pozdějších dílech Kusánský často mluví o lovu či lovení, chytání - *venari* - poznatků, vědění apod. Na příklad v *DM II*, 66, 4-7 píše: „...*humanitas, ut est species, quae sub vocabulo cadit et est ens rationis, quod ratio venata est ex similitudine hominum...*“ tedy: „...lidskost, jakožto druh, jenž spadá pod slovo a je rozumovým jsoucnem, které ulovil rozum z podobnosti lidí...“ Srov. rovněž spis *De venatione sapientiae*.

<sup>42</sup> *Představováním* si dané situace apod.

(abych ho mohl „popadnout“, „uchopit“...) – a podle Kusánského je setkávání (*obviatio*) podmínkou každého vnímání<sup>43</sup> – , musíme se v něčem shodnout, shodovat. Tato shoda – Kusánský většinou mluví o *aequalitas*<sup>44</sup> – ovšem nemůže být pouze shodou v čase a místě (čemuž obvykle říkáme setkání), tedy pouze shodou akcidentální, ale musí být shodou „hlubší“, „podstatnější“, která bude právě podmínkou takového setkání akcidentálního, jež může být rovněž do značené míry nahodilé. Abych se totiž mohl tohoto kamene vůbec dotýkat, abych ho mohl držet v ruce, musím být stejně jako on tělesné jsoucno (*corpus, ens corporale*). Shodujeme se tedy v tom, že jak kámen, tak i já jsme tělesní, a v tom, že jsme. Nicméně lišíme se už na příklad tím, že kámen na rozdíl ode mne není živý, oduševnělý (*vivens, animatus*), stejně jako se nezdá, že by vnímal (*sensibilis*), či dokonce myslel (*rationalis*). Proto setkání se druhou živou, vnímající a myslící bytostí, tj. s druhým člověkem, znamená setkání založené na mnohem větší shodě. Druhého totiž už nemusím pouze vidět nebo se jej dotýkat, ale mohu být rovněž jím viděn a cítěn a mohu s ním také mluvit. Druhý člověk je mi tedy mnohem podobnější, mnohem méně ode mne odlišný, jiný nežli na příklad kámen. Avšak jeden člověk je mi zase podobnější než druhý, a žádný druhý člověk nejsem já sám. Jinak řečeno, žádní *dva* lidé nejsou *naprosto* identičtí, jinak by totiž nebyli *dva*: *nulla duo in numero convenire videmus*<sup>45</sup> – žádná dvě se nemohou shodovat v čísle. Pročež: *nemo [homo] est ut alius in quocumque*<sup>46</sup> – žádný [člověk] není v ničem jako druhý. Setkání založené na *maximální, naprosté* shodě (tj. jednotě, identitě), by potom bylo setkání se sebou samým. Takové setkání by ovšem znamenalo porušení podmínky zjevování spočívající v podobnosti, a bylo by tak jakýmsi setkáním-nesetkáním či jevením-nejevením. Opačným extrémem, představujícím porušení této základní podmínky zjevování, by byla *naprostá* difference mezi tím, komu se má něco jevit, a tím, co se má jevit. Naprostá difference ruší shodu, na jejímž základě se vztah zjevování může uskutečnit.

Ukázali jsme tedy, že *manifestatio* jakožto (*ap*)*prehensio* vyžaduje shodu a zároveň diferenci mezi tím, komu se něco jeví, a tím, co se mu jeví (odehrává se v živlu podobnosti). Tato difference a shoda ovšem k samotnému zjevování ještě nepostačuje. Aby se nám totiž něco zjevovalo, musí se to zjevovat *jako něco, a ne jako něco jiného*. Zjevující

---

<sup>43</sup> Viz např. *DC* II, 14, 141, 1: „*Omnis autem sensatio obviatione exoritur.*“ Tedy: „Každé smyslové vnímání ovšem povstává ze setkání.“

<sup>44</sup> Viz na příklad *DI* I, 4, 11, 8 – 10.

<sup>45</sup> *DI* II, 1, 94, 1-2.

<sup>46</sup> *DI* II, 1, 94, 5.

se nám musí tedy zjevovat na příklad *jako* těžké (a tedy *ne jako* lehké), jako světlé (a tedy *ne jako* tmavé), jako kámen (a tedy *ne jako* pes, ryba...) atd. Právě toto *jako něco* je tím, co na zjevujícím se *chápeme*, a znamená, že zjevující se *je právě tím, čím je*, a *není jiným*. Tímto *tím, čím je*, a *ne jiným* se tak to, co se zjevuje, definuje, vymezuje. Na této definici je důležité, že to, co se jí definuje, se definuje *vzhledem k jinému a stejnému*, a je tak vlastně *ztotožňováním s a vymešováním vůči*.<sup>47</sup> Jestliže se mi na příklad toto jeví jako strom, pak to znamená, že je to totožné se stromem, což zároveň znamená, že to není na příklad ryba, pes atd., tedy je to vymezené vůči tomu, co strom není. Toto jiné je tedy zrovna tak podmínkou zjevování něčeho jakožto něčeho.<sup>48</sup> Čili to, co je zjevné (*manifestum*) jakožto námi pojaté (*comprehensum*), ať už tím teď míníme vnímané, uchopené rozumem či nahlédnuté, je jako takové vždy ustavené vůči jinému, totiž vůči tomu, čím samo není. V pojímání, zjevování se tak konstituuje určitý (vymezený) věcný obsah (teplé, příliš těžké, vzdálené, hrad, voda atd.) jako to, co je na věci chápáno, pojímáno, co je na ní zjevné – ono *jako něco*. Chápat něco jako něco potom znamená soudit. Struktura zjevování jako *comprehensio* nám tak umožňuje o věcech něco vypovídat, vyslovovat se o nich, pronášet o nich soudy, predikovat, něco o nich tvrdit anebo popírat.

O maximu však víme, že je *omne possibile esse* a že nikdy nemůže být jiné. Nemůžeme říci, že maximum něčím není. Tím je ovšem zrušena struktura zjevování. Jestliže se nám totiž jeví něco jako nějaké či jako něco, na příklad tento kámen jako těžký, znamená to, že není lehký a že je to kámen, a ne něco jiného. Nic takového ovšem neplatí o maximu: nemůže se jevit jako těžké, to by totiž znamenalo, že nějaké není (lehké), a stejně tak se nemůže jevit jako kámen, neboť by to znamenalo, že není něčím jiným, a tudíž, že je od něčeho odlišné, že je jiné. Odtud je pak zřejmé, že maximum se nejen nemůže jevit jako něco, ale nemůže se dokonce jevit vůbec, neboť je naprosto nejiné i vzhledem k tomu, komu se má jevit. Zdá se tak, že maximum je vlastně neustále a všude přítomné, a právě pro tuto svou neustálou všudypřítomnost nemůže být spatřeno, není totiž žádné jiné, „na pozadí“ jehož by se maximum mohlo jevit. Maximum tak vždy uniká tomu, aby bylo dopadeno, postiženo, odhaleno. Je tím, co se nám nikdy nepodaří uchopit, zachytit, polapit,

<sup>47</sup> Kusánský v tomto případě mluví o srovnávání – *comparatio*. U srovnávání jde právě na jedné straně o ztotožňování s něčím a na druhé o odlišování od něčeho. K tomu srov. například *DI I*, 1, 2, 16 – 3, 8.

<sup>48</sup> Zjevovat se nám může něco jako strom, je-li i něco, co strom není, jako teplé, je-li rovněž nějaké neteplé, jako člověk, je-li i něco, co není člověk atd.

je tím, co je bytostně neaprehendovatelné, nemanifestní – skryté. Z těchto důvodů je maximum rovněž nepojmenovatelné a nevyslovitelné:

„...zkoumejme nyní jméno maxima. Takové zkoumání bude zajisté snadné, podržíme-li správně v mysli to, co bylo již častokrát řečeno. Je totiž patrné, že maximum nemůže náležet ve vlastním smyslu (*proprie*) žádné jméno, neboť je samotným naprostým maximem, proti němuž nic nestojí. Všechna jména jsou však dávána z jakési jedinečnosti důvodu (*ex quadam singularitate rationis*), díky níž se jedna věc liší od jiné (*per quam discretio fit unius ab alio*). Tam, kde je však vše jedním, nemůže být žádné jméno ve vlastním smyslu.“<sup>49</sup>

Bohu tedy nepřísluší žádné jméno, jemuž bychom mohli ponechat nějaký pochopitelný význam, neboť každé jméno pojmenovává něco určitého, tj. vymezeného, konečného, a proto žádným nám známým jménem nemůžeme *vystihnout* bytnost Boha.

### (β) Intellectio<sup>50</sup>

V předcházející podkapitole jsem se pokusil ukázat, jak bychom mohli rozumět Cusanovu tvrzení o nezjevnosti a neuchopitelnosti absolutního maxima a s nimi rovněž spjaté nevyslovitelnosti. Nyní bych rád objasnil, jak můžeme rozumět tomu, že absolutní maximum je nahlíženo či viděno. Kusánský nám říká, že takového náhledu jsme schopni dosáhnout neuchopujícím způsobem.<sup>51</sup> Zároveň se nám ale na mnoha místech říká, že tato maximita překračuje také veškeré nahlížení.<sup>52</sup> Na jednu stranu se tedy občas zdá, že

---

<sup>49</sup> DI I, 24, 74, 5 – 77, 1: „...*de nomine maximi investigemus. Et ista quidem inquisitio, si recte saepe dicta menti habuerimus, facilis adinventionis erit. Nam manifestum est, cum maximum sit ipsum maximum simpliciter, cui nihil opponitur, nullum nomen ei proprie posse convenire. Omnia enim nomina ex quadam singularitate rationis, per quam discretio fit unius ab alio, imposita sunt. Ubi vero omnia sunt unum, nullum nomen proprium esse potest.*“

<sup>50</sup> Jak jsem již zmínil výše, vzhledem k tomu, že Kusánský v našem spise nerozpracovává žádnou ucelenou nauku o poznání ani o duši či duchu, a to i přesto, že pojem ducha hraje v celém spise důležitou roli, budeme se muset pokusit porozumět našemu textu bez přílišné textové opory v *De docta ignorantia*. V této podkapitole věnující se intelektu se pak budu obracet především ke spisu *Idiota de mente*, jehož ústředním tématem je právě duch.

<sup>51</sup> DI I, 4, 12, 15-21. Viz pozn. 35.

<sup>52</sup> Viz např. DI I, 24, 76, 2.

opozičnost, resp. jinakost se podle Kusánského týká jen oblasti zjevného (rozvažování, obrazotvornosti a smyslů), zatímco *intellectio* či *visio* je s to ji překročit a dostat se až k maximitě, a tedy ke koincidenci. Na druhou stranu se na mnoha místech jasně hovoří o neschopnosti intelektu maximitu postihnout. Pokusím se proto nyní v krátkosti načrtnout, jakou úlohu by mohl mít intelekt ve vztahu k maximu.

Jak jsme viděli, Kusánský mluví někdy o *intelligere*, někdy o *videre*. *Intelligere* je tak jakési vidění, nazírání, hledění. Zjevně tu tedy běží o souvislost se smyslovým vnímáním, konkrétně pak s viděním, se zrakem. Etymologicky je slovo *intelligere* složeninou *inter* a *legere*, což bychom mohli přeložit asi jako *sbírat mezi* (něčím), tedy vlastně *vybírat z* (něčeho), sbírat něco ve smyslu dávat něco dohromady (*colligere*) a něco nechávat, vylučovat.<sup>53</sup> Takové sbírání pak znamená proto rovněž oddělování něčeho od něčeho jiného, což můžeme chápat jako rozeznávání, čili poznávání něčeho jakožto něčeho.<sup>54</sup> Když na příklad sbíráme bílé víno, odlišujeme ho od červeného, vybíráme bílé hrozny a necháváme ostatní. Jak a čím je však od sebe odlišujeme? Zrakem.<sup>55</sup> *Vidíme* přeci, že jedny jsou bílé a jiné modré atd. Abychom tedy mohli začít sbírat, musíme *vidět* či *vědět*, které hrozny jsou bílé, jinak řečeno, musíme vědět, co je to bílý hrozen.<sup>56</sup> Toto vědění či vidění toho, co je bílý hrozen, potom vede, řídí, určuje samotné naše sbírání – „pohyb rukou“.<sup>57</sup> Musíme být schopni *určit*, které hrozny jsou bílé a které ne, tedy odlišit je od jiných, a to je právě podle Cusana výkonem intelektu - *mens*<sup>58</sup> *est, quae omnia terminat*.<sup>59</sup> Takové určení, vymezení se však musí něčím řídit, musí mít nějakou předlohu, nějaký vzor

<sup>53</sup> Později se začalo sloveso *legere* – ač nikoliv bez souvislosti se sbíráním – používat také ve významu číst.

<sup>54</sup> Srov. na příklad *DM V*, 84, 6 – 12.

<sup>55</sup> Jak však brzy uvidíme, tak „zrakem duchovním“ – intelektem.

<sup>56</sup> Toto vědění zahrnuje jak odlišení daného od jiného, tak jeho sjednocení se stejným.

<sup>57</sup> Rozdíl mezi tímto viděním či věděním na jedné a „manuální prací“ na druhé straně je pak u Kusánského analogický rozdíl mezi intelektem a rozumem. Viz na příklad *DM V*, 84, 6 – 12: „*Ac si idiota vim vocabulorum ignorans librum aliquem legat, lectio ex vi rationis procedit. Legit enim discurrendo per differentias litterarum, quas componit et dividit, et hoc est opus rationis, sed ignorat quid legat. Et sit alius, qui legat et sciat et intelligat id quod legit. Haec est quaedam similitudo rationis confusae et rationis formatae per mentem.*“ Tedy: „A když laik (*idiot*) čte nějakou knihu a nezná význam slov (*vim vocabulorum ignorans*), vychází toto čtení z rozumové schopnosti (*ex vi rationis*). Čte totiž tak, že prochází přes (*discurrendo*) různosti slov, která skládá (*componere*) a odděluje (*dividere*), což je dílem rozumu, ale neví, co čte. Je [však] i jiný [člověk, a to takový] který čte a ví (*scire*) a nahlíží (*intelligere*) to, co čte. Toto je jakási podobnost mezi rozumem konfúzním a rozumem určeným (*formatus*) myslí [tj. intelektem].“

<sup>58</sup> Myslí se zde míní intelekt.

<sup>59</sup> *DM VII*, 100, 17. Intelekt je tedy tím, co umožňuje veškeré zjevování.



(*exemplar*). Řekněme, že nám někdo na začátku sběru ukáže nějaký bílý hrozen a řekne: toto je bílý hrozen, sbírejte jen bílé hrozny. To nám samozřejmě pomůže, pokud jsme do té doby nevěděli, co je to bílý hrozen. Nicméně abychom mohli skutečně začít sbírat, musíme vědět, *co* se tu vlastně *míní* bílým hroznem. Tentýž hrozen, který nám ten člověk ukazuje, už totiž nikde ve vinici nenajdeme a ani se to po nás nežadá. *Míněn* totiž není *tento* bílý hrozen, ale *všechny* bílé hrozny, přičemž tento hrozen je používán pouze jako vzor pro všechny. Můžeme tedy říci, že když pak sbíráme, srovnáváme, poměřujeme hrozny ve vinici s tímto vzorovým hroznem,<sup>60</sup> tj. hledáme rovnost či shodu (*aequalitas*) mezi nimi, to, co mají všechny společného,<sup>61</sup> a co je odlišuje od jiného - to, co činí bílý hrozen bílým hroznem, tj. jeho kviditu (*quidditas*).<sup>62</sup> Tato kvidita pak Kusánského řečí zahrnuje (*complicare*) všechny bílé hrozny v jakémkoliv místě, v jakékoliv době atd., resp. zahrnuje *všechny možné* bílé hrozny. Tím tedy dospíváme opět k ideji, k maximu (*omnia possibilia*), v tomto případě však omezenému, kontrahovanému na něco, k ideji něčeho. Jak jsem ale zmínil výše,<sup>63</sup> idea něčeho v sobě obsahuje rozpor. Nicméně na základě příkladu se sběrem můžeme říci, že idea něčeho je naším předpokladem, naší hypotézou, pomocí níž jsme schopni vysvětlit své rozlišující jednání v určité situaci (sběr vína). Idea něčeho tak vyrůstá jako vysvětlující požadavek vztahující se k určité situaci. Kusánský proto říká, že *s ohledem na* věci se nám zdá, že je mnoho idejí, avšak *o sobě* je jen jedna idea, jedno maximum, jedna jediná pravá míra všeho. Idea něčeho obsahuje rozpor, *o sobě* není možné více než jedno maximum, jedno nekonečno.<sup>64</sup>

Když tedy vybíráme, sbíráme, musíme *vidět* či *vědět* (*intelligere*), *co* máme sbírat, celé naše sbírání se řídí tímto věděním, viděním kvidity, ideje sbíraného. Nejedná se však

---

<sup>60</sup> Srov. *DI* I, 1, 2, 16 – 18: „*Omnes autem investigantes in comparatione praesuppositi certi proportionabiliter incertum iudicant; comparativa igitur est omnis inquisitio, medio proportionis utens.*“ Tedy: „Všichni bádající pak posuzují nejisté tak, že je srovnávají proporcionálně s jistým. Srovnávající je tedy každé zkoumání, neboť užívá jako [svůj] prostředek proporci.“

<sup>60</sup> Srov. *DM* VI, 94, 5 – 6: „*...non est aliud colligere quam unum et idem commune circa eadem multiplicare.*“ Tedy: „...sbírat není nic jiného než jedno a totéž společné znásobit vzhledem k témuž.“

<sup>61</sup> Srov. na příklad *DI* II, 4, 115.

<sup>62</sup> Výrazy *quidditas*, *essentia*, *ratio*, *mensura*, *exemplar* používá Kusánský v *De docta ignorantia* bez hlubších významových rozdílů.

<sup>63</sup> Viz pozn. 28.

<sup>64</sup> Srov. např. *DM* II, 60, 10: „*Impossibile est autem plura esse infinita realiter distincta.*“ Tedy: „Je však nemožné, aby byla mnohá nekonečna reálně odlišná.“ Nebo tamt. 61, 6: „*Est igitur sola et unica absoluta aeternitas ipsa infinitas.*“ Tedy: „Je tedy sama a jediná absolutní věčnost a nekonečnost.“

o vidění „předmětné.“ Kviditu nemáme před sebou jako něco (na příklad jako tento bílý hrozen). Vidění kvidity není jevením se, ale tím, co veškeré zjevování určuje a umožňuje, resp. co umožňuje zjevování něčeho jako něčeho. Kusánský pak říká, že intelekt měří či poměřuje a vymezuje všechny věci: *mentem esse, ex qua omnium rerum terminus et mensura*.<sup>65</sup> Jak jsme ale viděli v předchozí kapitole,<sup>66</sup> ideou (mírou, kviditou) všeho<sup>67</sup> je absolutní maximum, jež je vším, co může být, a na němž vše participuje. Jestliže tedy intelekt nahlíží kvidity věcí, musí tak nahlížet *určitým způsobem* samo maximum. O maximu jsme ale také řekli, že nemůže být jiné, a že je tak v každé části touto částí samou, což platí i ve vztahu k nahlízejícímu intelektu. Jestliže se tedy intelekt vztahuje ke kviditě věcí, vztahuje se *eo ipso* určitým způsobem zároveň ke své vlastní kviditě:

„FILOSOF: Divím se, proč mysl (*mens*), jež se, jak pravíš laiku, nazývá podle měření (*mensura*), tak horlivě usiluje dospět k míře věcí. LAIK: Aby dospěla k míře sebe samé. Neboť mysl je živá míra, která měřením jiného dosahuje své vlastní schopnosti (*capacitas*). Činí totiž všechno, aby sama sebe poznala. Avšak svou míru hledajíc ve veškerenstvu nenachází, leč pouze tam, kde všechno je jedním. Tam je její přesná pravda, protože tam je její adekvátní vzor.“<sup>68</sup>

Intelekt tedy nahlížením kvidit (měřením věcí) sám sebe uskutečňuje – dospívá ke své vlastní kviditě, tj. k tomu, čím sám jest. Tento sebevztah, sebeuskutečňování znamená obracení se intelektu k maximu. Nicméně nakolik nahlíží pouze kviditu *něčeho* (určitého, omezeného), natolik je právě tento jeho sebevztah (sebeuskutečňování) omezen. Proto intelekt měřením konečných věcí ve světě sám sebe nenalézá. Aby tedy intelekt dospěl k sobě samému, snaží se toto omezení překonat – zahrnout vše. Tento všezahrnující pohyb, jenž se intelekt pokouší vykonat, je pohybem k absolutnímu maximu, a je tak vlastně

<sup>65</sup> DM I, 57, 5. Kusánský pak chápe výraz *mens* jako pocházející od *mensurare*: „*Mentem quidem a mensurando dici conicio*.“ DM I, 57, 5–6.

<sup>66</sup> Část III., kapitola A.

<sup>67</sup> Viz na příklad DI I, 17, 47, 9 – 10: „*Ita maximum simpliciter est omnium ratio*.“

<sup>68</sup> DM IX, 123, 3 – 9: „*PHILOSOPHUS: Admiror, cum mens, ut ais, idiota, a mensura dicatur, cur ad rerum mensuram tam avide feratur. IDIOTA: Ut sui ipsius mensuram attingat. Nam mens est viva mensura, quae mensurando alia sui capacitatem attingit. Omnia enim agit, ut se cognoscat. Sed sui mensuram in omnibus quaerens non invenit, nisi ubi sunt omnia unum. Ibi est veritas praecisionis eius, quia ibi exemplar suum adaequatum*.“

pohybem absoluce, jímž se intelekt vymaňuje z jinakosti, kontrahovanosti – chce dospět tam, kde vše je jedním (absolutním maximem). Kdyby se intelektu podařilo maxima dosáhnout, stát se absolutním náhledem,<sup>69</sup> znamenalo by to tedy zrušení struktury *comprehensio*, jejíž podmínkou je právě, jak jsme ukázali v předchozí podkapitole, jinakost. Odtud můžeme nyní rozumět tomu, proč je *maximum absolutum* nahlíženo neuchopujícím způsobem (*incomprehensibiliter intelligitur*). K tomuto neuchopujícímu náhledu se nás Kusánský snaží v *De docta ignorantia* pozvednout.<sup>70</sup> Nicméně, jak uvidíme v části V., ono *incomprehensibiliter intelligere* bude pro nás (konečné bytosti) znamenat něco jiného než právě popsaná *intellectio absoluta*.

### (C) PERFECTIO ET VERITAS

Na závěr této části pojednávající o absolutním maximu bych se ještě ve zkratce rád pokusil ukázat, jakým způsobem můžeme říci, že maximum je dokonalostí a pravdou. Přestože totiž Kusánský nepředkládá v *De docta ignorantia* žádnou zvláštní argumentaci, pomocí které by dokazoval, že *maximum absolutum* je pravdou (*veritas*) a dokonalostí (*perfectio*) věcí, je toto ztotožnění pro pochopení celého spisu důležité a Cusanus je na mnoha místech přímo vyslovuje.<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> K absolutnímu vidění u Cusana viz Beierwaltes Werner: *Visio absoluta*, in: Beierwaltes Werner: *Identität und Differenz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1980, str. 145 – 175.

<sup>70</sup> Srov. na příklad *DI I*, 10, 27, 10 – 14: „*Sed ipsum super omnia illa est, ita quod illa, quae aut per sensum aut imaginationem aut rationem cum materialibus appendiciis attinguntur, necessario evomere oporteat, ut ad simplicissimam et abstractissimam intelligentiam perveniamus, ubi omnia sunt unum.*“ Tedy: „Ale samo [maximum] je nad tím vším, takže je třeba se odpoutat od všeho toho, co je spjato s látkou a čeho se dotýkáme smysly, obrazotvorností i rozumem, abychom pronikli k nejjednodušší a nejabstraktnější inteligenci, kde vše je jedním.“ Dále *DI I*, 2, 8, 5 – 6: „*...linquendo sensibilia, ut ad intellectualitatem simplicem expedite lector ascendat.*“ Tedy: „...opouštěním smyslově vnímatelného, aby čtenář vystoupal hbitě k jednoduché intelektualitě.“

<sup>71</sup> Viz *DI I*, 3; *DI I*, 4, 11, 4 – 5; *DI I*, 3, 71 aj.

## (α) Perfectio

O maximu jsme výše řekli,<sup>72</sup> že je *id, quo nihil maius esse potest*. Z tohoto důvodu maximu nemůže nic chybět, nemůže se mu něčeho nedostávat (*absque defectu*),<sup>73</sup> je plností (*abundantia*). Odtud jsme potom uděli krok k tomu, že maximum je *actu omne possibile esse*. Je tedy uskutečněním všech možností.<sup>74</sup> O maximu tedy víme, že zahrnuje naprosto vše (*est omnium complicatio*),<sup>75</sup> a to na způsob skutečnosti. Zahrnování (*complicatio*) tak představuje způsob bytí věcí „v“ maximu, jenž je způsobem bytí naprosté skutečnosti (*penitus in actu*):<sup>76</sup> „Všechno skutečně existující je v Bohu, protože Bůh je skutečností všeho.“<sup>77</sup> Uskutečnění je však završením bytí v možnosti: *Actus autem est perfectio et finis potentiae*.<sup>78</sup> Jestliže je tedy maximum zahrnutím všeho, pak je zahrnutím všeho v jeho dokonalosti. Jak tedy můžeme chápat vztah konečného jsoucího k maximu? Pokud se jsoucno vztahuje k maximu, pak se toto jsoucno vztahuje k sobě samému, vykonává své vlastní bytí – uskutečňuje se, neboť maximum je jeho skutečností a dokonalostí. Participaci konečných jsoucen na maximu můžeme tedy rozumět jako jejich sebeuskutečňování, jež je zároveň procesem jejich zahrnování, zavínování (*complicatio*) do maxima. Nicméně maximum není dokonalostí pouze jedné věci, ale zároveň všech věcí,<sup>79</sup> takže vztahováním se k sobě samé, sebeuskutečňováním se každá věc vztahuje rovněž ke všem ostatním a uskutečňuje i je. Takto se potom podle Cusana realizuje řád ve světě jakožto obraz o sobě nepochopitelného řádu božího.<sup>80</sup> Tomuto tématu se zde však věnovat nebudu.

---

<sup>72</sup> Viz začátek části III.

<sup>73</sup> Viz na příklad *DI* II, 1, 97, 5 – 6; *DI* III, 12, 256, 24 aj.

<sup>74</sup> Kdyby bylo maximum něčím pouze v možnosti, bylo by myslitelného ještě něco většího, a sice to, co je také uskutečněním této možnosti.

<sup>75</sup> Viz na příklad *DI* II, 3, 105, 9 – 10.

<sup>76</sup> Viz na příklad *DI* I, 4, 11, 10 – 13.

<sup>77</sup> *DI* II, 5, 118, 2 – 3: „*Omne autem actu existens in Deo est, quia ipse est actus omnium*.“

<sup>78</sup> *DI* II, 5, 118, 4.

<sup>79</sup> K tomu srov. na příklad *DI* II, 9, 149, 1 – 7.

<sup>80</sup> Tzn., že se každá věc dle svých možností snaží uskutečnit možnosti nejlepší, a dosahovat tak dokonalosti. K tomuto tématu viz *DI* II.

## (β) Veritas

Kusánský na začátku čtvrté kapitoly první knihy *De docta ignorantia* píše:

„Maxima, nad něž není nic většího, neboť je naprosto a absolutně větší, než aby mohlo být námi pochopeno, protože je nekonečnou pravdou (*veritas infinita*), nedosahujeme jinak než neuchopujícím způsobem.“<sup>81</sup>

O neuchopitelnosti maxima, stejně jako o možnosti jeho dosažení, nazření jsme již pojednali výše.<sup>82</sup> V jakém smyslu však můžeme říci, že maximum je nekonečnou pravdou? O maximu víme, že je *skutečně* vším, co je *možné*. Pro tuto chvíli můžeme odhlédnout od způsobů bytí *možnosti* a *skutečnosti* a můžeme říci prostě, že maximum je vším, co je. Kdyby maximum nebylo vším, co je, nebylo by *id, quo nihil maius esse potest*. Maximum tedy zahrnuje všechno to, co je, bez ohledu na to, co to je a jak to je. Proto se o maximu řeklo, že je *entitas* – kvidita, idea zahrnující všechno, co je. Kusánský chce myslet maximum jako nejzazší ideu, jako *principium et finis* všech idejí, tj. jako kviditu všech kvidit (bytností, esencí):<sup>83</sup> *est omnium essentiarum simplicissima essentia*.<sup>84</sup> Tuto kviditu potom Kusánský ztotožní s pravdou: *quidditas ergo rerum, quae est entium veritas...*<sup>85</sup> Takže pak o maximu jakožto nekonečné pravdě říká, že je pravdou pravd – *veritas veritatum*.<sup>86</sup> V pozadí tohoto ztotožnění stojí patrně nauka o transcendentáliích: pokud uznáme, že každé *ens* je *verum*, pak protože v maximu je vše maximem samým,<sup>87</sup> můžeme říci, že maximum jakožto *entitas (ens maximum)* je též *veritas (verum maximum)*.

---

<sup>81</sup> *DI I*, 4, 11, 4 – 6: „Maximum, quo maius esse nequit, simpliciter et absolute cum maius sit, quam comprehendi per nos possit, quia est veritas infinita, non aliter quam incomprehensibiliter attingimus.“

<sup>82</sup> Viz část druhou, kapitolu B.

<sup>83</sup> Viz pozn. 62.

<sup>84</sup> *DI I*, 16, 45, 3 – 4.

<sup>85</sup> *DI I*, 3, 10, 15 – 16.

<sup>86</sup> *DI II*, 9, 148, 8.

<sup>87</sup> Viz Část druhou, kapitolu A. Srov. *DI I*, 16, 46, 6: „...quaelibet pars infiniti sit infinita...“ Tedy: „...kterákoliv část nekonečna je nekonečná...“ Dále viz *DI I*, 17, 50.

## IV. NEKOINCIDENCE: MAXIMUM CONTRACTUM (SVĚT)<sup>88</sup>

### (A) FINITUM: INTER MINIMUM ET MAXIMUM

V předchozí části jsme se věnovali absolutnímu maximu, jež je vším, co může být. V této části obrátím pozornost k maximu kontrahovanému (*maximum contractum*), tedy ke světu (*mundus*), univerzu (*universum*), jinak řečeno veškerenstvu konečného (*omnia contracta*). Už zde se však objevuje potíž: čemu se zde chceme vlastně věnovat, když absolutnímu maximu, jež je vším, co může být, jsme se věnovali v předchozí části? Co zde ještě zbývá? K čemu *jinému* bychom ještě mohli obrátit svoji pozornost, když maximum, jak jsme řekli, nemůže být jiné? Nicméně světem míníme právě všechno to, co není maximem, jinak řečeno, míníme jím všechna stvoření, tedy všechno to, co není Bohem: „*Universum...omnia complectatur, quae Deus non sunt...*“<sup>89</sup> Zdá se tedy, že se zde skrývá rozpor. Na jednu stranu chceme říci, že není nic kromě maxima, neboť maximum je *omne possibile esse*, na druhou stranu chceme mluvit také o konečném, kontrahovaném, tedy o tom, co není nekonečné, co není maximem. Tento rozpor slyšíme už v samotném názvu světa jakožto *maximum contractum*, jinak řečeno: omezená neomezenost. Ano, jedná se skutečně o rozpor, nicméně rozpornost je právě způsobem bytí konečného.<sup>90</sup> Na jednu stranu totiž můžeme říci: maximum je všechno, co může být, ergo to, co není maximum, nemůže být. Jestliže tedy nechceme konečnému upřít bytí naprosto a říci, že vůbec není, musíme říci, že je nějak maximem. Avšak chceme-li zároveň tvrdit, že je konečné (na příklad tento kámen, který držím v ruce, je přece přinejmenším v nějakém ohledu

---

<sup>88</sup> Pojetím světa v *De docta ignorantia* se zabývá Rudi Ott v knize *Die Welt als Einheit in Vielheit bei Nikolaus von Kues*, Books on Demand GmbH, Nordersdtedt 2009. Dále viz na příklad Koyré Alexandre: *Obloha a nebesa/Mikuláš Kusánský & Marcellus Paligenius*, in: Koyré Alexandre: *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*, Vyšehrad, Praha 2004, str. 17 – 31; Von Arne Moritz: *Explizite Komplikationen. Der radikale Holismus des Nikolaus von Kues*, Aschendorff Verlag, Münster 2006, str. 27 – 62; Leonardis David J. De: *Ethical implications of unity and the divine in Nicholas of Cusa*, Washington 1998, str. 89 – 104.

<sup>89</sup> *DI* II, 1, 97, 2 – 3.

<sup>90</sup> Obracení se k maximu – sebeuskutečňování - proto znamená překonávání rozpornosti. Viz IV. část.

konečný, vždyť ho držím ve své malé dlani...), musíme říci, že maximem není. Jediná možnost, kam „umístit“ bytí konečného, je „mezi“ maximum a minimum, jež koincidují, jinak řečeno „do“ maxima v transcendentním smyslu:

„Všechno kontrahované (*omnia contracta*) existuje tedy mezi minimem a maximem, takže u čehokoliv daného může být dán větší či menší stupeň kontrakce...“<sup>91</sup>

„Je totiž patrné, že samo stvoření, které není ani Bohem ani ničím, je jakoby po Bohu a před ničím, mezi Bohem a ničím...“<sup>92</sup>

U těchto vět musíme být opatrní, abychom ani Boha ani *nihil* nezpředmětnili, neučinili z nich *něco* (určitého, konečného). Cusanovy výroky jsou dost odvážné, uvědomíme-li si, že se zde pohybujeme za hranicí pochopitelnosti a vyslovitelnosti. Když píše, že stvořené jsoucno je mezi Bohem a ničím, neznamena to, že je mezi nějakými dvěma (jsoucny, věcmi). Bůh a *nihil* nejsou žádná dvě (jsoucna, věci),<sup>93</sup> která by mohla stát proti sobě. Neboť o Bohu, maximu platí, že mu *nic* neoponuje, resp. že *nic* od něj není odlišné. Proti sobě mohou stát a být od sebe odlišné jen konečné věci.

Když říkáme, že konečné nedosahuje nikdy a v ničem maxima, nebo že existuje mezi minimem a maximem, neříkáme tím nic jiného, než že konečné je konečné. Bytí ve stupních (*in gradibus*), které konečnému náleží, znamená pak menší nebo větší omezení daného jsoucího (které právě z tohoto důvodu není ani *naprosto* jsoucí, neboť tím by dosáhlo maxima). Omezení – *contractio* (na příklad generické, specifické, individuální),<sup>94</sup> kterým se dané jsoucno vyznačuje, pak znamená způsob jeho participace na maximu.

---

<sup>91</sup> DI III, 1, 183, 3 – 5: „*Consistunt igitur inter maximum et minimum omnia contracta, ut quocumque dato possit dari maior et minor contractionis gradus...*“

<sup>92</sup> DI II, 2, 100, 3 – 5: „*Nam videtur, quod ipsa creatura, quae nec est Deus nec nihil, sit quasi post Deum et ante nihil, intra Deum et nihil...*“

<sup>93</sup> Říci, že maximum je nebo že není, nedává smysl. Jak jsme řekli výše: maximum je mimo veškeré kladení i popírání. Maximum samu predikaci „jsoucí - nejsoucí“ umožňuje. O existenci maxima Kusánský říká: „*Maxime igitur verum est ipsum maximum simpliciter esse vel non esse, vel esse et non esse, vel; et plura nec dici nec cogitari possunt.*“ Tedy: „Je tedy maximálně pravdivé, že samo maximum naprosto je nebo není, nebo je a není, nebo ani není ani ne není (*nec esse nec non esse*); a více nemůže být ani řečeno ani myšleno.“

<sup>94</sup> Ke způsobům kontrakce viz DI II, 6.

## (B) UNIVERSUM ET COMPREHENSIO

V předchozí kapitole jsme se pokusili ukázat, že bytí konečného, kontrahovaného je bytí stupňovité, bytí mezi maximem a minimem, resp. bytí participující na maximu v transcendentním smyslu. Když potom Kusánský mluví o světě (*mundus*) či univerzu (*universum*), míní právě tento způsob bytí, k němuž poukazuje již samotný výraz *universum*, čili to, co je obrácené k jednu (k maximu). Svět tak znamená (*omnia*) *ad unum* (*maximum*) *versa*. Právě tím, že *contracta* jsou *ad maximum versa*, tj. tím, že se vztahují k maximu, a tedy k sobě samým, tím, že vykonávají své vlastní bytí, vztahují se tím (svým způsobem – na základě svého způsobu kontrakce) ke všem ostatním konečným jsoucům, a tak se stávají jsoucný ve světě, tvoří jednotu v mnohosti:

„Bůh tedy, jenž je jeden, je v jednom univerzu; univerzum je však v univerzech kontrahovaně. A tak je možné nahlédnout, jakým způsobem je Bůh, jenž je naprostá jednota, existováním v jednom univerzu jakoby v důsledku mediace univerza ve všem, a mnohost věcí zase mediací univerza v Bohu.“<sup>95</sup>

Bůh, maximum je tedy ve všech věcech, neboť všechny věci se obracejí k Bohu tím, že vykonávají své vlastní bytí. Univerzum proto není nějaké konečné jsoucné či věc mezi jinými, případně nějaká od všech konečných věcí odlišná a samostatně existující věc. Z tohoto důvodu se nám pak univerzum jakožto celek nemůže nikdy jevit jako něco (určitého, konečného), nemůže být nikdy předmětem, neboť jakožto zjevující se by muselo být odlišné jednak od nás samých jako těch, komu se něco jeví, a jednak od něčeho dalšího, aby se mohlo jevit jako něco (určitého).<sup>96</sup> Univerzum ale představuje všem konečným jsoucům společný způsob bytí, a je tak v každém jsoucnu tímto jsoucнем samým: *In qualibet enim creatura universum est ipsa creatura*.<sup>97</sup> Proto Kusánský mluví rovněž o *univerzech*, v nichž je jedno univerzum kontrahovaně. Univerza jsou tedy

---

<sup>95</sup> DI II, 4, 116, 15 – 22: „*Deus igitur, qui est unus, est in uno universo; universum vero est in universis contracte. Et ita intelligi poterit, quomodo Deus, qui est unitas simplicissima, existendo in uno universo est quasi ex consequenti mediante universo in omnibus, et pluralitas rerum mediante uno universo in Deo.*“

<sup>96</sup> Viz část druhou, kapitolu B (α).

<sup>97</sup> DI II, 5, 117, 10 – 11.



konečná jsoucna vykonávající svým vlastním, určitým způsobem (*contracte*) své bytí, své *vertere ad unum*. To, co se nám zjevuje, co chápeme, jsou tyto *modi contractionis universi*, což jsou určité způsoby jejich participace na maximu.<sup>98</sup>

### (C) CARENTIA ET APPETITUS

Když zde mluvíme o konečném jsoucnu jako o *ad unum versum*, znamená to, že toto jsoucno není *unum*, nýbrž že se k němu obrací, vztahuje, že vykonává své bytí, uskutečňuje se, ale není zcela uskutečněné, není zcela samo sebou a završené (*perfectum*). O maximu jsme totiž řekli, že je vším, co může být, nic mu nechybí, je absolutní, nezávislé, dokonalé, samo v sobě završené. Když jsme však nyní přistoupili k univerzu, ukázala se nám jediná možnost, jak je pochopit, a to jako participující na maximu, tedy deficientně vůči maximu – jako maximum kontrahované, omezené. Veškeré kontrahované jsoucno se tak ukazuje jako deficientní, nedosahující maxima, jako neúplné, nedokonalé, nezavršené, neabsolutní, závislé. A právě tato deficiencie, chybění, nedostatek (*carentia*) působí touhu (*appetitus*),<sup>99</sup> která je tak jistým druhem nedostatku, jenž vede, *nutí* k naplnění, završení (*perfectio*), uskutečnění (*actus*). Tím vzniká pohyb, jenž je tedy vždy nějakým modelem pohybu k sobě samému (*perficere*). Pohyb potom Kusánský chápe jako přechod od možnosti ke skutečnosti – to, co se pohybuje, je v možnosti vůči tomu, k čemu se pohybuje, tj. uskutečnění, v němž pohybuující se jsoucno dosahuje klidu. A z tohoto důvodu mluví o třech základních způsobech bytí v univerzu: o možnosti (*possibilitas*), skutečnosti (*actus*) a o tom, co je spojuje, co poutá možnost ke skutečnosti, nebo, jak jsme řekli, co nutí k uskutečnění (*necessitas, necessitas complexionis*).<sup>100</sup> Tyto tři způsoby bytí potom tvoří jeden univerzální způsob bytí (*unus universalis modus essendi*) kontrahovaných jsoucen, tj. jejich *vertere ad unum*.<sup>101</sup> Nicméně, jak již víme, mezi kontrahovanými existuje vše

---

<sup>98</sup> Srov. *DI* I, 17, 51, 3 – 9.

<sup>99</sup> Viz *DI* II, 8, 133.

<sup>100</sup> Viz *DI* II, 7, 130 – 131. Srov. také poznámku 84 v anglickém překladu druhé knihy *De docta ignorantia* od J. Hopkinse: *Nicholas of Cusa On Learned Ignorance, A Translation and an Appraisal of De Docta Ignorantia*, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, Minnesota 1981.

<sup>101</sup> Viz *DI* II, 7, 131: „*Tres modi essendi ultimi sunt in una universitate, quae est maximum contractum; ex quibus est unus universalis modus essendi, quoniam nihil sine ipsis esse potest. Dico essendi modos, quoniam non est universalis essendi modus quasi ex tribus illis ut partibus taliter compositus, sicut domus ex tecto, fundamento et pariete; sed ex essendi modis, quoniam rosa, quae est in rosario in potentia in hieme*

v různosti stupně a nic nemůže dosahovat maxima. Proto se také nikde v univerzu neseťkáme s maximální možností, maximální skutečností ani s maximálním nucením:<sup>102</sup>

„A tak je [v univerzu] skutečnost omezena (*contrahitur*) možností, takže neexistuje absolutně,<sup>103</sup> ale pouze v možnosti; a možnost neexistuje absolutně, ale pouze jako omezená skutečnost. Existují tedy různosti a stupně, takže něco je více skutečné, něco je více v možnosti, aniž bychom takto dospěli k naprostému maximu a minimu...“<sup>104</sup>

Z toho je ovšem patrné, že stvořené, světské jsoucno nemůže nikdy zcela dosáhnout toho, po čem touží, nemůže nikdy dojít úplného klidu, nemůže, nakolik je kontrahované, světské samo sebe plně uskutečnit. Konečnému jsoucnu zůstává vždy vlastní jistý stupeň nedokonalosti, nehotovosti, přičemž samotný fakt potřeby, nutnosti či touhy na tuto bytostnou nedokonalost a nehotovost ukazuje: jsoucno toužící po dokonalosti se ukazuje jako nedokonalé, toužící po završení jako nezavršené, toužící po úplnosti jako neúplné, toužící po absolutnosti, nezávislosti jako vpletené do vztahů s jinými světskými jsoucnými a na nich závislé...

---

*et in actu in aestate, transivit de uno modo essendi possibilitatis ad determinatum actu. Ex quo videmus alium esse essendi modum possibilitatis, alium necessitatis et alium actualis determinationis, ex quibus est unus universalis modus essendi, quoniam sine illis nihil est; neque est unus sine alio actu.*“ Tedy: „Jsou tři nejzazší způsoby bytí v jednom univerzu (*universitas*),<sup>101</sup> jež je kontrahované maximum; z nichž je jeden univerzální způsob bytí, protože bez nich nemůže být nic. Říkám ‚způsoby bytí‘, protože univerzální způsob bytí není složen z oněch třech jakoby ze [svých] částí, [tak] jako je na příklad dům složen ze střechy, základů a zdi, ale ze způsobů bytí. Protože růže je v zahradě v zimě v možnosti a v létě ve skutečnosti, přechází z jednoho způsobu bytí možnosti ke [druhému způsobu bytí] určenému skutečnosti. Z čehož vidíme, že jiný je způsob bytí možnosti, jiný nutnosti a jiný skutečné určenosti, a tyto potom tvoří jeden univerzální způsob bytí, protože bez nich nic není; ani jeden z nich nemůže být ve skutečnosti bez druhého.“

<sup>102</sup> Maximální nutnost bychom měli patrně předpokládat právě v případě maximální možnosti ve smyslu maximálního nedostatku, postrádání skutečnosti, z něhož by plynula maximální potřeba, nutnost skutečnosti dosáhnout.

<sup>103</sup> Tzn. odpoutaná od možnosti – *actus absolutus*.

<sup>104</sup> *DI II, 8, 137, 8 - 13: „Quare contrahitur actus per possibilitatem, ut non sit absolute nisi in potentia; et potentia non est absolute, nisi per actum sit contracta. Cadunt autem differentiae et graduationes, ut unum magis actu sit, aliud magis potentia, absque hoc quod deveniatur ad maximum et minimum simpliciter...“*

## V. KOINCIDENCE II.

### MAXIMUM ABSOLUTUM ET CONTRACTUM

#### (KRISTUS)<sup>105</sup>

#### (A) INTELLECTUS CONTRACTUS<sup>106</sup>

Jak víme již ze samotného začátku našeho pojednání, Kusánský v nás chtěl vzbudit údiv, chtěl nás znepokojit, zneklidnit, vyvolat v nás onu *sensatio tristis*, hlad, chtěl, abychom začali hledat: *admirari, propter quod philosophari, sciendi desiderium praevenire, ut intellectus, cuius intelligere est esse, studio veritatis perficiatur*.<sup>107</sup> Údiv, díky němuž filosofujeme, předchází touhu po vědě, aby se intelekt, pro nějž nahlížet je totéž co být, uskutečnil v oddání se pravdě. Kusánský se v nás tedy pokusil vzbudit touhu po pravdě, ale ne po nějaké dílčí, omezené pravdě, ale po pravdě samotné, absolutní. O ní jsme ve části III. mluvili jako o maximu, které je zároveň bytím a dokonalostí, uskutečněním každé věci. Po expozici kontrahovaného maxima – univerza – v části IV. se však zdá, že tato touha je marná. Každé světské jsoucno se tu totiž ukázalo jako bytostně deficientní, omezené, nedosahující maxima. Mezi konečným a nekonečným nemůže být žádný poměr. Duch, jenž se má k pravdě jako možnost ke skutečnosti,<sup>108</sup> se k ní má Cusanovými slovy rovněž jako polygon ke kružnici.<sup>109</sup> *Mensuratum* se nikdy nemůže stát *mensura*, participující

---

<sup>105</sup> Co se týče tématu této části, rád bych upozornil na skvělý článek W. A. Eulera: *Christ and the Knowledge of God*, in: Bellitto Christopher M., Izbicki Thomas M., Christianson Gerald ed.: *Introducing Nicholas of Cusa. A guide to a Renaissance Man*, Paulist Press, New York, 2004, str. 319 – 346. K tomuto článku budu také v následujících řádcích odkazovat. Dále k tomuto tématu viz na příklad Leonardis David J. De: *Ethical implications of unity and the divine in Nicholas of Cusa*, Washington 1998, str. 104 – 112.

<sup>106</sup> Zde bych znovu rád poukázal na významové konotace *contractus, contractio, contrahere*. Viz pozn. 13.

<sup>107</sup> Viz úvodní dopis Cesarinimu.

<sup>108</sup> Srov. *DI I*, 3, 10, 13 – 15.

<sup>109</sup> *DI I*, 3, 10, 5 – 10: „*Intellectus igitur, qui non est veritas, numquam veritatem adeo praecise comprehendit, quin per infinitum praecisius comprehendere possit, habens se ad veritatem sicut polygonia ad circulum, quae quanto inscripta plurium angulorum fuerit, tanto similior circulo, numquam tamen efficitur aequalis...*“ Tedy: „Intelekt, který [sám] není pravdou, nemůže pravdu nikdy nahlédnout tak přesně, že by nemohla být nahlédnuta ještě nekonečně přesněji, maje se [tak] k pravdě jako mnohoúhelníky ke kružnici: čím

participovaným, kontrahované maximem. Při pohledu na svoji bytostnou omezenost, nedostatečnost, kontrahovanost se zdá být nemožné dosáhnout předmětu naší touhy. Intelekt toužící po pravdě, nemůže dojít klidu nikde uvnitř světa. Bůh se ukazuje jako naprosto transcendentní, vzdálený, nepřístupný. To, co nás od něj dělí, je nekonečno.

## (B) CHRISTUS: COINCIDENTIA FINITI ET INFINITI

Jenže právě v tomto náhledu, v tomto vidění své neschopnosti nahlédnout maximum, dosáhnout absolutního vidění, v tomto uvědomění si své bezmoci se ale intelekt dostává do největší blízkosti Boha.<sup>110</sup> V nazření své konečnosti a toho, že vše, co může chápat, je rovněž konečné, že to není pravda sama, ale na pravdě participující, otevírá se tím transcendenci Pravdy, její nekonečnosti a neuchopitelnosti, čímž se právě nad vše konečné pozvedá. Jímá ho údiv nad mystériem Pravdy. Odvrací se jakožto pohled od konečného a obrací se k nekonečnu. V tento okamžik dochází k poslední a nejvyšší koincidenci: koincidenci nekonečného a konečného, božského a stvořeného, absolutního a kontrahovaného v Kristu.<sup>111</sup> Díky této koincidenci je tak překlenut hiát mezi konečným a nekonečným, mezi Bohem a stvořením.<sup>112</sup> Bůh se v Kristu stává konečným a konečné v Kristu nekonečným. Bůh se v Kristu snižuje, sklání se ke stvoření a stvoření se v Kristu

---

více budou mít [tyto mnohoúhelníky] vepsané [do kružnice] úhlů, tím jí budou podobnější, nikdy s ní však nebudou shodné...” Dále srov. *DI* III, 4, 206, 11 – 16.

<sup>110</sup> Srov. *Ap.* 18, 13 – 16: „...*propius ad ipsum acceditur, quando plus fugisse reperitur; quanto enim ipsius inaccessibilis maior elongatio melius capitur, tanto propinquius inaccessibilitas attingitur.*“ Tedy: „...přístupujeme k němu blíže, když jej nacházíme vzdáleného; čím více totiž chápeme vzdálenost nepřístupného, blíže se k nepřístupnosti dostáváme.“

<sup>111</sup> Viz na příklad *DI* III, 2, 194, 13 – 15: „*Oporteret enim ipsum tale ita Deum esse mente concipere, ut sit et creatura, ita creaturam ut sit et creator.*...” Tedy: „Měli bychom jej [o Kristu] chápat jako Boha, jenž je i stvořením, a jako stvoření, jež je i Bohem...”

<sup>112</sup> Viz na příklad *DI* III, 3, 199, 11 – 15: „*per quem cuncta initium contractionis atque finem reciperent, ut per ipsum, qui est maximum contractum, a maximo absoluto omnia in esse contractionis prodirent et in absolutum per medium eiusdem redirent.*...” Tedy: „...skrze něj [tj. Krista] by všechna [konečná jsoucna] přijala počátek a konec své kontrakce, takže skrze něj, jenž je kontrahovaným maximem, by vycházelo od absolutního maxima vše do bytí a skrze totéž medium se do téhož absolutna navracelo...” K tomu srov. rovněž W. A. Euler: *Christ and the Knowledge of God*, in: Bellitto Christopher M., Izbicki Thomas M., Christianson Gerald ed.: *Introducing Nicholas of Cusa. A guide to a Renaissance Man*, Paulist Press, New York, 2004, str. 335.

pozvedá k Bohu. Touto koincidencí se Bůh zjevuje, dává se konečnému, čímž završuje svoji nepochopitelnost,<sup>113</sup> potvrzuje svoji nekonečnost – jako nepochopitelný se nepochopitelně dává pochopit. Dosud totiž mohl být „*chápán jako nepochopitelný*“, *jako nekonečný*. Zjevením Boha v Kristu,<sup>114</sup> touto nejzazší koincidencí je překonána poslední distinkce, o kterou se naše myšlení dosud opíralo: distinkce konečného a nekonečného. Myšlení se teď již nemá čeho přidržet a je otevřeno mystériu, transcendenci – opravdové Boží nekonečnosti.

### (α) Fides

Když zde ale mluvíme o zjevení Boha v Kristu, nemíníme tím nyní zjevení ve struktuře *comprehensio*, jak jsme o něm promluvili výše.<sup>115</sup> Bůh se nám nezjevuje *jako něco* (určitého, konečného). Božím zjevením se míní právě ono otevření se ducha vůči transcendenci, vůči mystériu. Duch se oprošťuje od všeho konečného, od všech pojmů, představ, smyslových dojmů, které by mohl dosazovat na místo Boha.<sup>116</sup> Vyprazdňuje se a uvolňuje se vůči jeho přesažnosti. Toto oproštění se, vyprázdnění se, osvobození se z mezí konečného a otevření se pro transcendenci je však vírou (*fides*).<sup>117</sup> Víra je tím, díky čemu se můžeme pozvednout nad vše konečné. Akt onoho otevření se vůči nepochopitelnému Bohu, jenž je zjevením Boha v Kristu, je aktem víry. Proto Cusanus ztotožňuje Krista s vírou.<sup>118</sup> Akt našeho obrácení se k Bohu a akt obrácení se Boha k nám jsou tedy identické, neboť jsou jedním aktem víry, v níž konečné a nekonečné koincidují. Tvzení, že víra je svobodným výkonem ducha, a tvrzení, že víra je Boží dar, jsou proto obě pravdivá. Duch se stává svobodným jedině ve víře jakožto daru a víra jakožto dar je

<sup>113</sup> Jednota konečného a nekonečného, Boha a stvoření je nepochopitelná. Viz *DI* III, 192 - 194.

<sup>114</sup> Ve spise *Cribratio Alcorani* Cusanus nazývá Krista *revelator* a *ostensor Patris*. Viz *CA* XVII, 148, 9 – 12. Srov. také na příklad *DP* 75, 6.

<sup>115</sup> Viz část druhou, kapitolu B.

<sup>116</sup> Viz na příklad *DI* III, 11, 252, 12 – 14; *DI* III, 11, 245.

<sup>117</sup> Viz *DI* III, 11, 245 – 246.

<sup>118</sup> Viz na příklad *DI* III, 11, 244, 13 – 14: „*Nulla autem perfectior fides quam ipsamet veritas, quae Iesus est.*“ Tedy: „Není dokonalejší víry, než je sama pravda, jež je Kristus.“ Kristus je maximální vírou, takže zahrnuje v sobě veškerou možnou víru. Viz *DI* III, 12, 254. Srov. rovněž poznámky 110 a 125 v anglickém překladu třetí knihy *De docta ignorantia* od J. Hopkinse: *Nicholas of Cusa On Learned Ignorance, A Translation and an Appraisal of De Docta Ignorantia*, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, Minnesota 1981.

zase možná jen jako svobodný akt ducha.<sup>119</sup> Víra je tak velmi specifickým výkonem intelektu.<sup>120</sup> Není totiž ani absolutním viděním (*intellectio, visio absoluta*), jež je vlastní pouze Bohu, ale zároveň není ani konečným lidským věděním, jaké máme o světských jsoucnech, neboť vírou se právě z oblasti konečného pozvedáme. Ve víře nepoznáváme, *co* Bůh je, nepoznáváme Boha *jako něco* (konečného). Ve smyslu konečného poznání (*comprehensio*) nepoznáváme nic. Na jednu stranu je tedy víra nevěděním (*ignorantia*). Na druhou stranu je ale víra jakožto otevření se mystériu, nepochopitelnosti Boha, věděním či viděním této nepochopitelnosti a překročením všech konečných pravd. Díky tomuto můžeme dát nyní nový smysl onomu *incomprehensibiliter intelligere*, o němž jsme mluvili v části III.<sup>121</sup> Víra je tak jakýmsi vědoucím nevěděním či neuchopujícím viděním, je *docta*

---

<sup>119</sup> Tato koncepce víry jako svobodného aktu ducha je Cusanem nejlépe vypracována ve spise *De visione Dei*. V *De docta ignorantia* ji v této explicitní podobě nenajdeme. Nicméně domnívám se, že tato koncepce vlastně bezprostředně vyplývá z Cusanovy christologie, z pojetí Krista jakožto jednoty konečného a nekonečného, jenž je vírou a láskou. Naše obrácení se k Bohu v Kristu spadá v jedno s obrácením se Boha k nám, obé v něm tvoří jednotu. Totéž ovšem Cusanus říká také pomocí obrazu v *De visione Dei* (Viz DVD VI.). Zde představuje obraz, na němž je obličej, který nás neustále pozoruje, ať už se na něj díváme z jakéhokoliv úhlu. Jeho pohled pak přirovnává k pohledu Boha, o němž říká, že tak, jak se na něj díváme my, dívá se také on na nás. Jestliže se tedy na něj díváme s láskou, dívá se s láskou i on na nás, jestliže se od něj odvracíme, odvrací se i on od nás atd. Je proto na nás samých, jak se na něj budeme dívat. Co dáváme, to také dostáváme. Pohled do tohoto obrazu tedy na jednu stranu naši svobodu předpokládá. Na druhou stranu je však naše svoboda možná teprve skrze tento pohled, neboť teprve obrácením se k Bohu, a tedy uvolněním se z pout světských jsoucn se stáváme svobodní. Pokud zůstáváme zaujati světskými jsoucn a nedíváme se do obrazu, svobodní nejsme. Pojetí svobody jako uvolnění se z pout světských jsoucn, jehož dosahujeme právě ve víře, stejně jako koncepce víry jako daru Božího, jsou však přítomny již v *De docta ignorantia*. Srov. W. A. Euler: *Christ and the Knowledge of God*, in: Bellitto Christopher M., Izbicki Thomas M., Christianson Gerald ed.: *Introducing Nicholas of Cusa. A guide to a Renaissance Man*, Paulist Press, New York, 2004, str. 323 – 328; dále srov. Hopkins Jasper: *Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Kues. Prolegomena zu einem Umriß seiner Auffassung*, Paulinus-Druckerei GmbH, Trier 1996, 13 – 14.

<sup>120</sup> Podle Kusánského víra náleží jen člověku. Tím, proč tomu tak je, se zde však zabývat nebudu, neboť by to vyžadovalo ukázat, proč se Bůh zjevil právě v Kristu jakožto člověku (k tomu viz především *DI* III, 3), což by znamenalo mnohem větší přesah do Cusanovy christologie, než jaký si klade za cíl tato práce, jíž zajímá Cusanova christologie jen ve vztahu ke koincidenci opozit. K tomuto tématu viz na příklad Leonardis David J. De: *Ethical implications of unity and the divine in Nicholas of Cusa*, Washington 1998. Zejména pak strany 108 – 112 (*Man as Microcosm; The Role of the Incarnation*).

<sup>121</sup> Viz část druhá, kapitola B.

*ignorantia* – poučenou nevědomostí.<sup>122</sup> Na základě toho můžeme také rozumět tomu, proč Cusanus považuje *docta ignorantia* za „dar otce světla“.<sup>123</sup> Ve víře pak intelekt nachází klid, završuje se (*perficere*).<sup>124</sup> Víra je *perfectio* intelektu, neboť jedině ve víře, v Kristu se intelekt sjednocuje s tím, po čem toužil – s Bohem, s Pravdou.

## (β) Caritas

Ve víře, v Kristu, se tedy intelekt završuje, naplňuje, takže víra představuje pro intelekt naplnění, dosažení plnosti. Této plnosti, tomuto naplnění říká Cusanus láska (*caritas*), takže můžeme nyní říci, že Kristus je nejen vírou, ale také láskou.<sup>125</sup> Víra a láska od sebe nejsou oddělitelné.<sup>126</sup> Nicméně tato plnost je odlišná od oné plnosti (*abundantia*), o níž jsme mluvili ve vztahu k absolutnímu maximu.<sup>127</sup> Intelekt ve víře (skrže Krista) nedosahuje plnosti tak, že by přímo nazřel Pravdu a sjednotil se s ní, stal se absolutním intelektem.<sup>128</sup> Intelekt se nenaplňuje tím, že by vyměřil všechny věci a dospěl tak k absolutní kviditě zahrnující všechny kvidity. Svého naplnění dosahuje naopak tak, že

---

<sup>122</sup> Viz na příklad *DI* III, 11, 245, 9 – 16: „...[Deus] in hoc mundo non sit cognoscibilis... ibi tantum apprehenditur, ubi cessant persuasiones et accedit fides... ibi tantum apprehenditur, ubi cessant persuasiones et accedit fides... et in mundo non mundialiter, sed caelestialiter contemplemur incomprehensibiliter... Et haec est illa docta ignorantia...“ Tedy: „[Bůh] v tomto světě není poznatelný... pouze tam je chápán, kde ustanou přesvědčení a nastoupí víra... a ve světě ne světsky, ale nebesky nahlížíme neuchopujícím způsobem... A toto je ona poučená nevědomost.“

<sup>123</sup> Viz Úvod, dopis kardinálu Cesarinimu.

<sup>124</sup> Viz *DI* III, 11, 244, 8 – 9.

<sup>125</sup> Viz na příklad *DI* III, 12, 255, 6: „...Christus sit amor et caritas...“ Stejně jako je pak Kristus maximální vírou, tak je také maximální láskou, takže je v něm zahrnuta veškerá víra a láska. Viz *DI* III, 12, 254, 18 - 19: „...in fide Christi Iesu omnis vera fides et in caritate Christi omnis caritas vera includitur...“ Tedy: „...v Kristově víře je zahrnuta veškerá pravá víry a v Kristově lásce veškerá pravá láska...“

<sup>126</sup> Viz na příklad *DI* III, 11, 250, 6 – 7: „...non enim maxima esse potest fides sine caritate.“ Tedy: „Nemůže být totiž maximální víra bez lásky.“ Cusanus pak obvykle mluví o *fides caritate formata* (*DI* III, 6, 219, 12; *DI* III, 11, 248, 9 aj.). K tomu viz *DI* III, 11, 250, 12 – 13: „Caritas autem forma est fidei, ei dans esse verum...“ Tedy: „Láska je však formou víry a dává jí pravé bytí...“

<sup>127</sup> Viz začátek části II.

<sup>128</sup> J. Hopkins v tomto ohledu upozorňuje na to, že Cusanus rozlišuje mezi primárním (nazření kvidity) a sekundárním (skrže víru) uskutečněním (*Zur-Ruhe-Kommen*) intelektu. Viz Hopkins Jasper: *Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Kues. Prolegomena zu einem Umriß seiner Auffassung*, Paulinus-Druckerei GmbH, Trier 1996, str. 26.

nahlíží nekonečnou vzdálenost Pravdy a svou bytostnou neschopnost vyměřit, pochopit všechny věci. V okamžiku takového nahlédnutí pak odpadá kontrakce jeho touhy, její omezení, zaměření na to či ono.<sup>129</sup> Jinak řečeno, potřeba, nutnost intelektu vyměřovat konečné věci. O touze jsme však řekli, že je druhem nedostatku (*carentia*). Kontrakce touhy pak znamená její omezení na to či ono, takže je touhou po něčem (určitém, kontrahovaném), je nedostatkem něčeho (určitého, kontrahovaného). Když se tedy intelekt otevírá transcendenci a odpoutává se od konečného, znamená to, že se zbavuje kontrahovanosti své touhy (nucení, potřeby vztahovat se ke konečným věcem), osvobozuje se od jejího omezení na to či ono, takže touha pak přestává být nedostatkem, chybením něčeho a stává se vlastně „nedostatkem ničeho“, nechybením, a v tomto smyslu tedy dostatkem, plností – láskou.<sup>130</sup> Láska je však stejně jako víra rovněž dar, neboť ono obrácení se k Bohu, jímž se zbavujeme kontrahovanosti touhy, je identické s obrácením se Boha k nám. V Kristu spadá konečné, stvořené a nekonečné, božské v jedno. Kristus je jak milující člověk (*homo amans*), tak milovaný Bůh (*amatus Deus*),<sup>131</sup> takže naše láska k Bohu je zároveň Boží láskou k nám. V Kristu jsou milující a milovaný jedním, takže milující je vždy také milovaný a *vice versa*. Boha nemůžeme milovat, aniž bychom jím byli milováni, stejně jako Bůh nemiluje nikdy nás, pokud nemilujeme my jeho. Nicméně žádný člověk nemiluje *naprosto*. Žádný člověk nedosahuje maxima lásky ani maxima víry, jimiž je Kristus. Vše v tomto světě je kontrahované, omezené, a to platí i ve vztahu k lásce a víře:

„Protože je nutné, že víra je v různých lidech různá a ve stupních připouští více a méně, nemůže zde nikdo dosáhnout největší víry, nad níž už není možná žádná větší. A stejně tak nemůže dosáhnout ani největší lásky.“<sup>132</sup>

<sup>129</sup> Srov. *DI* II, 4, 116, 16 – 17: „*Contractio dicit ad aliquid, ut ad essendum hoc vel illud.*“ Tedy: „Kontrakcí se míní [omezení] na něco, jako na bytí tímto či oním.“

<sup>130</sup> Viz na příklad *DI* III, 11, 253, 21 – 22.

<sup>131</sup> *DI* III, 12, 254, 16.

<sup>132</sup> *DI* III, 12, 254, 5 – 8: „*Quoniam fidem in diversis hominibus in gradu inaequalem esse recipereque ex hoc magis et minus necessarium est, hinc ad maximam fidem, qua nulla potentia maior esse possit, nemo devenire potest, sicut nec pariformiter ad caritatem maximam.*“



## (C) VIA PHILOSOPHANDI

Přestože tedy nemůžeme dosáhnout maxima víry ani lásky, je naším úkolem Krista následovat, připodobňovat se mu, tím, že budeme stále v dalších a dalších krocích postupovat směrem k víře a lásce, a tak i ke svému vlastnímu naplnění. Jak jsme však viděli, cesta k tomuto naplnění ve víře a lásce byla u Kusánského cestou filosofie, která začíná v údivu (v onom stimulu, oné *sensatio tristis*), jenž je pohnutkou hledání, tázání se po Pravdě, a končí opět v údivu – v údivu nad mystériem Pravdy, v otevření se její přesažnosti. Filosofování tak můžeme chápat jako pohyb intelektu za Pravdou, jako hledání či tázání se po ní, který vede skrze ztroskotání k sebezavršení ve víře a lásce. Filosofie má proto u Kusánského nepostradatelnou roli, neboť abychom mohli dospět k víře, musíme ztroskotat, abychom však mohli ztroskotat, musíme hledat a hledání je právě pohybem filosofie. Přestože tedy cíl filosofie leží mimo ni a pohyb k němu tak vede k jejímu zrušení, její místo je nezastupitelné. Díky filosofii můžeme nacházet lásku a víru a zvětšovat je.<sup>133</sup> Tímto se však nechce říci, že to, co jsme během hledání našli, je třeba po dosažení svého cíle odvrhnout, že je to nějak zásadně mylné. Naším ztroskotáním se ukazuje pouze tolik, že v případě toho, co jsme svým tázáním odkryli, se nejedná o Pravdu samu, ale - Cusanovými slovy - o naše domněnky (*coniecturae*),<sup>134</sup> participace na Pravdě. Aby však intelekt mohl dosáhnout klidu, musí nahlédnout, že jsou to jen domněnky, a tím se uvolnit z jejich svazujícího charakteru a otevřít se Boží transcendenci.

Na tomto místě můžeme již vidět roli *aenigmatu*, jímž bylo v našem spise *maximum absolutum* jakožto koincidence maxima minima (koincidence opozit). *Aenigma* je jakousi hádankou či záhadou, která nás má provokovat, stimulovat, abychom začali hledat. V tomto smyslu je tedy *principium* pohybu intelektu za Pravdou a počátkem filosofování, jehož běh má určovat. Nicméně *aenigma* není jen počátkem hledání a tím, co toto hledání

---

<sup>133</sup> Viz *DI* III, 11, 244, 9 – 10.

<sup>134</sup> Kusánský má již v době psaní *De docta ignorantia* rozvržený spis *De coniecturis*, k němuž v samotné *De docta ignorantia* několikrát odkazuje (viz na příklad *DI* II, 9, 150, 24; *DI* II, 10, 187, 7 aj.). Domnívám se, že návaznost těchto spisů můžeme hledat právě ve svrchu zmíněném bodě, tj. ve výsledku *De docta ignorantia*, který nám ukazuje, že vše, co chápeme, jsou naše domněnky. Kusánský si je ovšem dobře vědom důležitosti a potřeby domněnek pro tento život, což ho vede k sepsání *De coniecturis*, kde se na rozdíl od spousty svých ostatních spisů nesnaží povznést ducha k Bohu, k otevření se Božímu mystériu, jak je tomu rovněž v *De docta ignorantia*, ale pokouší se naopak podat v jistém smyslu instruktivní návod k tomu, jak se orientovat v tomto světě.

vede, ale má být rovněž jeho koncem, neboť si klade za cíl pojmenovat samu Pravdu, Boha, a být tak tím, co hledáme. Avšak protože Bůh pochopitelný není, musí být rovněž *aenigma* nepochopitelné a naše chápající myšlení na něm musí ztroskotat, přičemž tímto ztroskotáním se potvrzuje *aenigma* jakožto *aenigma*. Neboť jeho funkcí bylo právě ukázat, že Bůh je záhadou, že je bytostně nepochopitelný, a tím nás otevřít jeho mystériu – uvolnit nás pro víru. Takto bychom tedy asi stručně mohli charakterizovat způsob filosofování spočívající na *aenigmatu*, jenž je podle nás oním *modus ratiocinandi in rebus divinis*, který Kusánský zmiňuje v úvodním dopisu kardinálovi Cesarinimu.<sup>135</sup>

## VI. ZÁVĚR

*De docta ignorantia* po nás tedy vyžaduje, abychom prošli těmito momenty: (1) Zneklidnění ducha, *stimulatio*, vzbuzení touhy hledat. (2) Hledání, zkoumání. Pohyb filosofie: (i) Ukázání absolutního maxima jako cíle našeho hledání. Jako pravdy, bytí, dokonalosti, plnosti a skutečnosti všeho. (ii) Ukázání stvoření v kontrastu s maximem jako bytostně omezeného, jako zasazeného do oblasti *aliud*, do oblasti nekoincidence, jako kontrahovaného, nedokonalého, nedostatečného, neúplného a neschopného maxima dosáhnout. (3) Uvědomění si své kontrahovanosti, údiv nad mystériem bytí. Paradox koincidence koincidence a nekoincidence – Kristus. Dosažení klidu ve víře (*docta ignorantia*).

Celý tento trojitý rytmus potom určuje *aenigma*, jímž byla v tomto případě koincidence maxima a minima, neboli *maximum absolutum*. Koincidence opozit ve spise *De docta ignorantia* je tedy *aenigma* jakožto *principium et finis* filosofování (pohybu ducha), které určuje rytmický pohyb všech tří knih *De docta ignorantia* až k jeho završení se ve víře jako vědoucím nevědění.

---

<sup>135</sup> Viz část II.

## VII. RESUMÉ

V této práci jsem se pokusil interpretovat myšlenku koincidence opozit, tj. koncidence minima a maxima v díle Mikuláše Kusánského *De docta ignorantia*. Svůj výklad nepovažuji za jediný možný, ale za jeden z možných - jeden z možných aspektů na toto členité a tématicky bohaté dílo. Ve svém výkladu jsme vyšli od Cusanova tvrzení v závěrečném dopisu kardinálovi Cesarinimu o tom, že všechny tři knihy *De docta ignorantia* stojí na jednom a též principu (*principium*) či základu (*fundamentum*). Pokusili jsme se proto odkrýt jednotu těchto tří knih, které se zabývají po řadě Bohem (*maximum absolutum*), světem (*maximum contractum*) a Kristem (*maximum absolutum et contractum*), přičemž jsme zjistili, že se nejedná o jednotu jednoduchou, ale dialektickou. Na základě toho jsme potom načrtli určitý způsob filosofování spočívající na tom, co jsme nazvali *aenigma*, jež chce podle nás Kusánský v *De docta ignorantia* předvést a který onu dialektiku realizuje. Jako *aenigma*, tj. jako princip, který tuto dialektiku uvádí do pohybu a vede ji k završení, v němž sám sebe potvrzuje, se ukázala právě koincidence opozit. Dospěli jsme tedy k závěru, že koincidence opozit v *De docta ignorantia* je *aenigma* jakožto princip, na základě něhož se uskutečňuje její dialektická jednotnota.

## VIII. SUMMARY

In this work I have tried to interpret the idea of coincidence of opposites, it means the coincidence of minimum and maximum, in the work of Nicholas of Cusa *De docta ignorantia*. I do not think there is no other possible interpretation of that work and I regard my own reading just as a possible one – as a possible view on that complex and thematically rich work. I started my interpretation from the Cusa's statement in the letter to cardinal Cesarini at the end of the third book of *De docta ignorantia* that all its books are based upon one and the same principle or fundament. Therefore I attempted to disclose the unity of those three books which successively deal with God, world and Christ. We discovered that this unity is not simple, but dialectical. By virtue of that we sketched a certain way of doing philosophy which is attempted by Nicholas to be exposed in *De*

*docta ignorantia* and which realises that dialectic. We tried to outline that this way of doing philosophy is based upon a so called *aenigma* which - as a principle - stimulates the dialectic and drives it to its end in which the *aenigma* affirms itself. Than we showed that the coincidence of opposites is such an *aenigma* in *De docta ignorantia*. Therefore we came to a conclusion that coincidence of opposites in *De docta ignorantia* is an *aenigma* as the principle of dialectical unity of the three books of *De docta ignorantia*.

## IX. ZKRATKY

Zkratky Kusánových děl jsou uváděny podle J. Hopkinse. Viz <http://jasper-hopkins.info/>

*Ap.* - *Apologia Doctae Ignorantiae*

*CA* – *Cribratio Alcorani*

*DC* - *De Coniecturis*

*DI* - *De Docta Ignorantia*

*DM* – *Idiota de Mente*

*DP* – *De possest.*

*DVD* – *De Visione Dei*

## X. LITERATURA

### (A) PRIMÁRNÍ LITERATURA

Všechny citace a překlady Kusánových děl jsou uváděny podle Heidelberské kritické edice: *Nicolai de Cusa Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis*, Felix Meiner Verlag Hamburg 1932 - 2004. Edice je přístupná také na <http://www.cusanus-portal.de/>

## (B) PŘEKLADY

Ve svých překladech jsem přihlížel k německým překladům Kusánových děl: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Werke*, Lateinisch – deutsch, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002. Anglickým překladům J. Hopkinse, které jsou dostupné na <http://jasper-hopkins.info/>. A českému překladu Jana Patočky v knize: *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filosofa*, Vyšehrad, Praha 2001.

## (C) SEKUNDÁRNÍ LITERATURA

- Bartos Marek: *Die coincidentia oppositorum bei Nikolaus von Kues – Charakterisierung der Theorie*, Grin Verlag, Nordersdedt 2003
- Beierwaltes Werner: *Identität und Differenz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1980
- Bellitto Christopher M., Izbicki Thomas M., Christianson Gerald ed.: *Introducing Nicholas of Cusa. A guide to a Renaissance Man*, Paulist Press, New York, 2004
- Cassirer Ernst: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig 1927
- Eco Umberto: *Estetika Mikuláše Kusánského*, in: *Umění a krása ve středověké estetice*, Praha 2007
- Flasch Kurt: *Nikolaus von Kues/Geschichte einer Entwicklung*, München 1998
- Flasch Kurt: *Nicolaus Cusanus*, Frankfurt a. M. 2001
- Floss Karel: *Mikuláš Kusánský*, in: *Mikuláš Kusánský/Život a dílo renesančního filosofa*, Praha 2001
- Floss Karel: *Bytí a moc*, in: *O vrcholu zření*, Praha 2003
- Floss Pavel: *Vrchol zření v kontextu Kusánova myšlení*, in: *O vrcholu zření*, Praha 2003
- Heinzmann Richard: *Mikuláš Kusánský*, in: *Středověká filosofie*, Olomouc 2002
- Hladký Vojtěch: *Pojem non aliud ve filosofii Mikuláše z Cusy*, postupová práce, Univerzita Karlova, Filosofická fakulta, Ústav filosofie a religionistiky, Praha 2002
- Hladký Vojtěch: *Stručný přehled života a myšlení Mikuláše Kusánského*, in: Zdeněk Neubauer: *O čem je věda*, Praha 2009

- Hopkins Jasper: *Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Kues. Prolegomena zu einem Umriß seiner Auffassung*, Paulinus-Druckerei GmbH, Trier 1996
- Hopkins Jasper: *De docta ignorantia. Translator's Introduction*, text je dostupný na: <http://jasper-hopkins.info/>.
- Jaspers Karl: *Nikolaus Cusanus*, München 1968
- Karfík Filip: *Svět jako non aliud a dějinnost zjevování u Jana Patočky*, in: Fenomén jako filosofický problém, Sborník prací k filosofii Jana Patočky a Eugena Finka, ed. I. Chvatík a P. Kouba, OIKOYMENH, Praha 2000, str. 324-341.)
- Koyré Alexandre: *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*, Vyšehrad, Praha 2004
- Leonardis David J. De: *Ethical implications of unity and the divine in Nicholas of Cusa*, Washington 1998
- Libera Alain de: *Mikuláš Kusánský*, in: *Středověká filosofie*, Praha 2001
- Ott Rudi: *Die menschliche Vernunft und der dreieine Gott bei Nikolaus von Kues*, Books on Demand GmbH, Nordersdedt 2009
- Ott Rudi: *Die Welt als Einheit in Vielheit bei Nikolaus von Kues*, Books on Demand GmbH, Nordersdedt 2009
- Santinello Giovanni: *Einleitung*, in: *Nikolaus von Kues: Der laie über den Geist*, Hamburg 1995
- Stallmach Josef: *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens*, Aschendorff Verlag, Münster 1989
- Thurner M.: *Nekonečné přibližování. K významu osobnosti Mikuláše Kusánského*, in: *Jednota a mnohost*, Vyšehrad, Praha 2002
- Von Arne Moritz: *Explizite Komplikationen. Der radikale Holismus des Nikolaus von Kues*, Aschendorff Verlag, Münster 2006

